

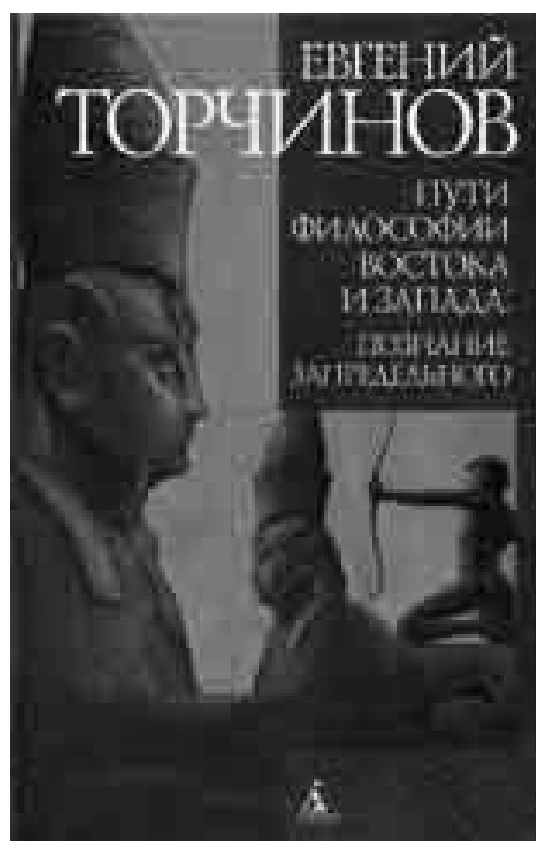
VISIT...

LANZAROTE
Caliente.COM

Е.А.Торчинов

**ПУТИ ФИЛОСОФИИ ВОСТОКА И ЗАПАДА:
ПОЗНАНИЕ ЗАПРЕДЕЛЬНОГО**

СПб.: "Азбука-классика", "Петербургское Востоковедение", 2007



Торчинов Е. А. Пути философии Востока и Запада: познание запредельного

— СПб.: «Азбука-классика», «Петербургское Востоковедение», 2005. — 480 с. ISBN 5-352-01371-5 (Азбука-классика) ISBN 5-85803-258-3 (Петербургское Востоковедение) Настоящая книга является продолжением капитального труда Е. А. Торчинова (1956—2003) «Религии мира: Опыт запредельного. Психотехника и трансперсональные состояния», вызвавшего огромный интерес как в научных кругах, так и среди широкой читательской общественности. Книга продолжает исследование трансперсонального опыта как основы феномена религии, сосредоточивая внимание на изучении онтологического статуса сознания, на метафизике и эпистемологии трансперсонального опыта. Основной материал для изучения как самого трансперсонального опыта, так и ведущих к его обретению практик, дают религии Востока, о которых идет речь в первом разделе книги. Во втором разделе исследуются философские аспекты измененных состояний сознания, а также нейрофизиологический аспект глубинных религиозных переживаний. Именно в области трансперсонального происходит сопряжение различных путей поиска обновления для западной мысли — в обращении к неевропейской мысли и в интересе к сознанию и его измененным состояниям, ибо именно неевропейские учения придавали особое значение не только психопрактикам, как методикам достижения конкретных, строго определенных состояний сознания, но в первую очередь их теоретическому и даже понятийному осмыслению.

Введение. Судьбы западной философии на рубеже III тысячелетия

Раздел Первый

ПУТИ ВОСТОКА

Часть Первая

КИТАЙСКАЯ ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНАЯ ТРАДИЦИЯ

ДУХ, МАТЕРИЯ И ЖИЗНЕННАЯ СИЛА

Историческое предведение

Основные характеристики китайского интеллектуального паттерна

МИР ЧЕЛОВЕКА – МИР ИСТОРИИ

Представления о времени. Космологический контекст

Теория Небесного Мандата (тянь мин)

Династийный цикл и тело династии

Официальное историописание в имперском Китае. Династийные истории

История как регресс. Историософская концепция Шао Юна

ВЕЩЬ И ВЕЩНОСТЬ В КИТАЙСКОЙ И ЕВРОПЕЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ

ЖИЗНЬ. СМЕРТЬ, БЕССМЕРТИЕ В УНИВЕРСУМЕ КИТАЙСКОЙ МЫСЛИ

УНИВЕРСУМ САМОСОВЕРШЕНСТВОВАНИЯ И УПОРЯДОЧЕНИЯ ГОСУДАРСТВА – КОНФУЦИАНСКАЯ ТРАДИЦИЯ

ЕСТЕСТВЕННОСТЬ И НЕДЕЯНИЕ: ОТКРОВЕНИЯ ДЕТСКОГО СЕРДЦА (ДАОССКАЯ ТРАДИЦИЯ)

Что такое даосизм? Опыт построения новой модели

Даосские мыслительные практики ("философия")

Часть Вторая

ИНДИЙСКАЯ ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНАЯ ТРАДИЦИЯ.

САМОПОЗНАНИЕ И ОСВОБОЖДЕНИЕ

ИНДИЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ: ИСТОРИЯ, ШКОЛЫ, ПОДХОДЫ (КАРТИНА МИРА – КАРТИНА ДУШИ)

Теория структурного полиморфизма

Индийская философская система как проект
"Ортодоксальные" (астика) школы
"Неортодоксальные" (настика) школы

БУДДИЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

Общая характеристика
Мадхьямака (шуньявада)
Йогачара (виджнянавада)
Теория Татхагатагарбхи

ПРОБЛЕМА СОЛИПСИЗМА

Часть Третья
ТРАДИЦИОННЫЕ КИТАЙСКИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О МИРЕ И БУДДИЗМ
(К ПРОБЛЕМЕ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ КУЛЬТУР)

БУДДИЙСКАЯ КОСМОЛОГИЯ И ТРАДИЦИОННАЯ КИТАЙСКАЯ КУЛЬТУРА

Раздел Второй
РАСКРЫТИЕ СОЗНАНИЯ.
ИЗМЕНЕННЫЕ СОСТОЯНИЯ СОЗНАНИЯ: ПСИХОЛОГИЯ И ФИЛОСОФИЯ
Часть Первая
МЕТАФИЗИКА И ЭПИСТЕМОЛОГИЯ ТРАНСПЕРСОНАЛЬНОГО ОПЫТА

ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЕ СООБРАЖЕНИЯ И ОПРЕДЕЛЕНИЯ

ТРАНСПЕРСОНАЛЬНЫЙ ОПЫТ, ПРОБЛЕМА СУБЪЕКТ-ОБЪЕКТНОГО ДУАЛИЗМА
И НЕДВОЙСТВЕННОСТЬ

К ПРОБЛЕМЕ ЭПИСТЕМОЛОГИЧЕСКОЙ И МЕТАФИЗИЧЕСКОЙ РЕЛЕВАНТНОСТИ
ТРАНСПЕРСОНАЛЬНОГО ОПЫТА

ЕДИНСТВО ТРАНСПЕРСОНАЛЬНОГО ОПЫТА И МНОГООБРАЗИЕ ИСТОРИКО-
КУЛЬТУРНЫХ ФОРМ ЕГО ОПИСАНИЯ

Часть Вторая
ТРАНСПЕРСОНАЛЬНЫЙ ОПЫТ: НЕЙРОФИЗИОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ

МОЗГ И ТРАНСПЕРСОНАЛЬНЫЙ ОПЫТ

Постановка проблемы
Краткий обзор традиционных европейских представлений о связи души и мозга
Современная метафора мозга – компьютер
Отфильтрованная реальность
Импринтирование. Энграммы. Программы мозга
Активность мозга во время глубоких религиозных переживаний

ВОЗДЕЙСТВИЕ НА МОЗГ И ЕГО ВЛИЯНИЕ НА ТРАНСПЕРСОНАЛЬНЫЕ СОСТОЯ- НИЯ

Связь религиозных переживаний с воздействием на мозг
Психоделики
Импринтинг и ритуал

Переимпринтирование и "архаические техники экстаза"
Йога и мозг
Перепрограммирование, трансформация тела и теургия

ОСНОВНЫЕ ВЫВОДЫ

Заключение. ЛИЧНОСТЬ И СВОБОДА В ВОСТОЧНЫХ ТРАДИЦИЯХ (К КРИТИКЕ
ЕВРОПОЦЕНТРИЗМА И ОРИЕНТАЛИЗМА)

Е.А.Кий. Евгений Алексеевич Торчинов (1956-2003)

Примечания

Введение

СУДЬБЫ ЗАПАДНОЙ ФИЛОСОФИИ НА РУБЕЖЕ III ТЫСЯЧЕЛЕТИЯ

Несмотря на то что настоящая книга содержит значительный востоковедный материал, предназначается она не востоковедам – им этот материал знаком, – а философам (что, конечно, не исключает возможности чтения ее востоковедом, равно как и любым иным специалистом), и именно проблемами современной философии и определяются цели и задачи моей работы. В 1994 г. я написал книгу "Религии мира: Опыт запредельного (трансперсональные состояния и психотехника)" (опубликована в 1997 г., далее выдержала ряд переизданий), в которой рассматривал трансперсональный опыт (обычно называемый "мистическим") как основу феномена религии. Интерес к проблеме измененных состояний сознания привел меня к размышлениям об онтологическом статусе сознания и эпистемологической ценности трансперсонального опыта. С другой стороны, именно религии Востока (Индии и Китая) дают нам основной материал для изучения как самого трансперсонального опыта, так и ведущих к его обретению практик. Кроме того, для меня остается несомненным, что усвоение (или, точнее, освоение) западными мыслителями неевропейских интеллектуальных традиций является одним из важнейших путей возвращения философии того царственного статуса, которым она обладала триста-четыреста лет тому назад и который стремительно утрачивала в течение последних двухсот лет. Другим путем, ведущим к той же цели, по моему скромному мнению, является исследование сознания в метафизической перспективе, включая в качестве очень важной составляющей и анализ измененных состояний, прежде всего трансперсонального характера. Сказанное обуславливает структуру книги: вслед за введением помещена часть, посвященная специфике неевропейских (китайской и индийской) философий, а заключает работу раздел, посвященный философским аспектам исследования измененных состояний сознания. Но начнем с философии, ибо именно она и история последних столетий ее вдохновляли меня при написании этого сочинения.

На заре нового века и нового тысячелетия, как ни банально это звучит, трудно отказать от искушения повернуть голову назад и обозреть пути философии за последние столетия и итоги этого пути, итоги, быть может, даже не тысячелетия, а двух тысячелетий, то есть всей той если и не завершившейся, то завершающейся эпохи, которую обычно называют христианской цивилизацией. Вот философия стоит на распутье между классическим умозрением и постмодернистской деконструкцией. Но постмодерн определяет себя сугубо негативно. Это именно по-

стмодерн, то есть нечто определяющее себя не "в себе и из себя", но лишь относительно "модерна". Но оставим пока деконструкцию модерна в покое и посмотрим на сам модерн.

Как все начиналось! Какие обещания и какие мечты! Пиршество мысли, парение духа! XVII век, эпоха цветущей сложности европейской культуры, если употребить выражение Константина Леонтьева. И вместе с тем эпоха начавшегося болезненного процесса кризиса и разложения христианской цивилизации, длительное время воспринимавшегося как процесс секуляризации и эмансипации. Эпоха Возрождения жила еще во вполне традиционном мире: тождество микрокосма и макрокосма, единый божественный универсум, человек как мера всех вещей – все эти темы, хотя и в иной аранжировке, были хорошо знакомы и Средневековью, и античности. Поэтому Джордано Бруно вполне традиционен, а Галилей – нет. Джордано Бруно верит в мудрость Гермеса Трисмегиста и египетских жрецов, его бесчисленные и безграничные миры – лишь выражение Бога, который, как писал за сто лет до Ноланца кардинал и член Папской курии Николай Кузанский, есть круг, центр которого – везде, а окружность – нигде. При желании в этой метафоре можно, конечно, увидеть корни *more geomethrico* XVII в., хотя на самом деле это лишь следствие старинной пифагорейской и неоплатонической традиции онтологизации математики и математических образов. Этот Бог-круг действительно лишь метафора, а *more geomethrico* – отнюдь нет. Галилей произносит сакраментальную фразу, возражая оппоненту, сомневающемуся в эллиптическом характере движения планет (ведь только круг суть образ небесного совершенства!): "Меня не интересует, какие формы движения совершенны, а какие – нет". И это уже голос новоевропейской науки.

Новоевропейская философия рождалась от многих родителей. Это, конечно, средневековая схоластика, и споры между реалистами и номиналистами еще долго продолжали звучать в спорах рационалистов и эмпириков. Далее, нельзя не назвать весьма странный для современного человека тандем магии и того, что в XIX в. называли позитивной наукой. Действительно, оккультизм и наука вместе выступали против средневекового мировоззрения, и большинство ученых до поры до времени не имело ничего против алхимии или астрологии. Расхождение магического и сциентистского началось и оформилось все в том же XVII в., хотя не только Кеплер по старинке продолжал составлять гороскопы, веруя к тому же в пифагорейское Число и основанную на нем вселенскую гармонию, но и сам отец новоевропейской науки сэр Исаак Ньютон не брезговал практиковать алхимию и писать комментарии к Апокалипсису. Тем не менее разрыв состоялся, и философия его восприняла: последний маг-философ Джордано Бруно сгорел на площади Цветов в Риме в последнем году XVI в., после чего философия отвернулась от магии и обратилась к математике, которая поистине стала третьим родителем новоевропейского любомудрия, суля ему чудеса аксиоматичности, доказательности и самоочевидной точности¹.

Чаяния и обетования были так велики! Лишь касаясь устами сказочного пирога метафизики XVII в., сразу же оказываешься очарованным его ароматом, и из глаз начинают литься сладкие слезы восторга, быстро превращающиеся, однако, в горькие рыдания разочарования, рыдания, окрашенные тем не менее сладостью несбывшихся мечтаний

Все подвластно физике и механике, математика выражает естественный свет разума, все мыслимые отношения соответствуют реальным, из правильного мыш-

ления можно вывести правильное знание о реальности. Вот-вот мы получим о Боге и вечности такое же точное знание, как о любом феномене: все подвластно разуму и сам Бог – источник этого разума. Это знание будет вполне доказательным, да здравствует *more geometrica*! О Боге, мире и душе – языком и методом аксиом, теорем и лемм! Форма "Этики" Спинозы лишь отразила всеобщее убеждение: другие философы так не писали, но думали точно так же. При этом самое удивительное – это то, что сам Спиноза был уверен, что он *действительно* мыслит и доказывает геометрически: исторически обусловленная форма мысли была принята за сущность мысли. Мы можем быть весьма скептичны относительно геометрического способа доказательства Спинозы и вместе с тем чтить то видение мира, которое Спиноза стремился обосновать своими теоремами (это вполне чувствовал уже Шеллинг), но для самого Спинозы одно было неотделимо от другого. После Лейбница стало почти казаться, что все тайны мироздания раскрыты и что мы поистине живем в лучшем из всех возможных миров. Вольтер как-то нехорошо шутил по этому поводу и даже написал "Кандида", но философы не обратили на это особого внимания.

Вместе с тем просто зубоскалить по поводу чаяния эпохи цветущей сложности было бы и неумно и жестоко. Это были прекрасные мечтания! И может быть только горько от того, что они так и остались мечтаниями. Мы смотрим на портреты Декарта, Спинозы и Лейбница и думаем: какие умы, какие масштабы, какое интеллектуальное бесстрашие! И все это, увы, вотще!

С другой стороны, XVII век делал великие заявки, которые могли бы быть реализованы (и тогда, возможно, пути европейской культуры стали бы несколько иными), но реализованы тем не менее не были. Речь идет о замечательном китайско-европейском диалоге, начатом учеными-иезуитами, продолженном Лейбницем и завершенном Вольтером. Начало диалога было чревато всеми возможностями, середина обнадеживала, конец оказался весьма скромным.

Деятельность миссионеров-иезуитов в Китае XVII-XVIII вв. являет собой уникальный пример взаимодействия культур Китая конца правления династии Мин (1368-1644) и первой половины существования империи Цин (1644-1911), с одной стороны, и Западной Европы эпохи барокко и французского Просвещения – с другой.

Иезуитские миссии действовали в Китае в течение приблизительно 160 лет между 1600 г., когда в Минскую империю прибыл Маттео Риччи (китайское имя – Ли Мадоу), и 1757 г., когда цинский император Цянь-лун (1736-1796) своим указом "закрыл" Китай для внешнего мира.

За это время иезуиты, помимо собственно религиозной деятельности и своих придворных обязанностей – большинство миссионеров служили при дворе на тех же основаниях, что и китайские чиновники, составляя календарь или выступая советниками по различным научным (математика, астрономия) и военным (артиллерия) вопросам, – перевели значительное количество самых разнообразных китайских текстов и написали достаточно много сочинений, знакомя Европу с различными аспектами истории, культуры и политического устройства Китая. Важно отметить, что миссионерам-иезуитам был абсолютно чужд европоцентризм; скорее, их можно заподозрить в некотором синофильстве, также получившем определенный резонанс в Европе.

Китай представал в сочинениях иезуитов великой просвещенной империей, если не превосходящей Европу по уровню своего развития, то, по крайней мере, не уступавшей ей. Единственное, чего не хватало Китаю, как были уверены они, так это религии откровения, а точнее – христианства.

Иезуиты усиленно пропагандировали образ Китая как исключительно секулярного общества, в принципе лишённого религии, поскольку конфуцианство, утверждали они, вообще не является религией (это некая гражданская доктрина, политическое учение и нравственная философия), а буддизм и даосизм – всего лишь "грубые суеверия", нужные для простонародья, но презираемые образованными верхами. Проповедь христианства, по их мнению, должна евангелизировать, но не европеизировать Китай, дав его народу то, в чем сам Китай уже давно нуждался. Именно со времен Маттео Риччи, Адама Шалля и Фердинанда Вербиеста в синологию попало представление о китайцах как "народе без религии", кочевавшее из книги в книгу в течение всего XIX в. и в первой половине века XX. По существу, иезуиты оказались первыми изобретателями утопии чисто светского государства. Местом реализации этой утопии (по крайней мере в книгах иезуитов) суждено было стать Китаю.

Европа XVII-XVIII вв. была вполне готова воспринять синологические откровения иезуитов, и более того, с нетерпением ждала таковых. Эпоха великих географических открытий чрезвычайно расширила горизонты мира для образованных людей Запада, а экзотические страны и небывалые приключения конкистадоров и первооткрывателей вдохновляли не только Камозэнса, но и авторов рыцарских романов. Кроме того, зарождающаяся в недрах культуры барокко просвещенческая мысль, уже в лице Монтескье, не желавшего ограничивать поле своей работы Европой, также способствовала исключительному общественному вниманию к китайской саге отцов-иезуитов.

Можно привести множество конкретных примеров интереса к Китаю со стороны знаменитых европейцев XVII-XVIII вв., вызванного трудами иезуитов или непосредственным общением с ними. Достаточно упомянуть знакомство Лейбница² с латинским переводом "И цзина", китайского "Канона Перемен", и роль размышлений над последним, в процессе создания философом дифференциального исчисления или синофильство Вольтера, называвшего XVIII в. веком короля Фридриха Великого и императора Цянь-луна. Однако гораздо важнее указать на чрезвычайно существенные социокультурные процессы, если и не вызванные непосредственно культуртрегерством иезуитов, то, по крайней мере, тесно связанные с ним.

Итак, иезуиты утверждали, что а) китайская культура весьма рафинирована, а китайское общество образованно и просвещено не менее европейского общества (если не более его) и б) что китайцы – народ, которому не хватает религии откровения (одни миссионеры считали китайцев полными атеистами, другие признавали у них существование естественной теологии и довольно абстрактной веры в некое Высшее Существо). Первое в глазах иезуитов было, конечно, плюсом, второе – минусом, но минусом, который в сочетании с плюсом обуславливал исключительную важность и перспективность миссии иезуитов.

Понятно, что такая характеристика китайского общества оказалась более чем привлекательной для просветителей, подобно Вольтеру ориентировавшихся на идеалы просвещенной монархии и деистической религии Высшего Существа (Etre Supreme). В результате Китайская империя вообще оказалась страной почти без

недостатков. Вот образ Китая, который пропагандировали в Европе иезуиты и который с энтузиазмом восприняли просветители: это монархия, управляемая мудрым государем, подбирающим себе советников и чиновников-мандаринов не по благородству происхождения, а по их достоинствам и заслугам (имеется в виду конфуцианская экзаменационная система *кэ цзюй*); китайцам незнакома подобная католицизму "религия откровения", основанная на обмане, они почитают Высшее Существо, называемое ими "Небом", и почитают его следованием разуму и добродетели; вместе с тем китайские правители понимают полезность "суеверий" для простого народа, допуская поэтому существование буддизма и даосизма. Этот образ Китая как идеала просвещенной монархии благополучно просуществовал в Европе до первой половины XIX в., когда он рухнул после "опиумных войн" и начался процесс превращения Китая в полуколонию европейских великих держав.

Следствием просветительского интереса к Китаю, обусловленного, в свою очередь, иезуитской интерпретацией китайской культуры, стало лавинообразное распространение по Европе моды на все китайское. Эта мода, известная под названием *chinoiserie* (*шинуазри* – "китайщина"), охватила весь континент от Англии до России, центром же ее оставалась, безусловно, Франция.

Сейчас нам уже трудно оценить тот след, который оставила эта мода в нашей культуре и даже нашем быту, ибо ее присутствие не ограничивается "китайскими дворцами" и "китайскими гостиницами" в дворцовых комплексах XVIII в. Наша система экзаменов в школах и вузах – результат выводов, сделанных просветителями из оставленных иезуитами описаний китайской системы *кэ цзюй*, и даже хлопушки, петарды и прочая новогодняя пиротехника – также следы спровоцированной иезуитами моды на Китай.

Лейбниц увидел в "И цзине" не только прообраз своей двоичной системы исчисления, но и ключ к тайне творения, по поводу чего он даже предлагал своему курфюрсту выбить специальную медаль. Ему также принадлежит в высшей степени прозорливое высказывание о том, что китайцы могли бы присылать в Европу миссионеров натуральной (естественной) теологии, подобно тому как европейцы посылают в Китай проповедников теологии богооткровенной. Насколько прозорлив был Лейбниц, мы можем судить только теперь, с высоты культурологического знания рубежа тысячелетий. Вот что говорит крупнейший российский специалист по истории китайской философии А.И.Кобзев:

"Из сохранившихся до наших дней древнейших мировых культур наиболее отличные друг от друга западная (европейско-средиземноморская по своему происхождению) и китайская. Их взаимная полярность имеет очень глубокие антропологические, а не только социальные и историко-культурные корни, выражаясь в различии психотипов и, возможно, отражая разные варианты сапиентации человека в двух разных и достаточно удаленных друг от друга точках земного шара. Китайский вариант – это предельно развитая культурная позиция здравомыслящего и социализованного "нормального" человека, западный – парадоксальное отклонение от "нормы", своего рода "извращение ума". Формирование европейской цивилизации было обусловлено рядом уникальных и неповторимых событий ("греческое чудо", рождение капитализма, научно-техническая революция) и соответственно самоосмыслялось с помощью линейной концепции времени и признания таких абсолютно уникальных актов исторической драмы, как Боговоплощение или Второе пришествие. Напротив, китайская цивилизация развивалась циклически и самоосмыслялась в терминах теории "вечного возвращения на круги своя".

В европейском мировоззрении, будь то платоническая философия, христианская теология или научная теория, происходит удвоение мира в его идеальной конструкции. Для китайского же натурализма мир един и неделим, в нем все имманентно и ничто, включая самые тонкие божественные сущности, не трансцендентно. В идеальном мире западного человека действуют абстрактные логические законы, в натуралистическом мире китайца – классификационные структуры, здесь место логики занимает нумерология. Социальным следствием подобного "здравомыслия" стало то, что в Китае философия всегда была царицей наук и никогда не становилась служанкой богословия"³.

Вот вам и вершина теологии натуральной в ее отношении к теологии богооткровенной! Но подробнее об этом несколько позднее,

Увы, столь многообещающий и сулящий обеим цивилизациям такие перспективы межкультурный диалог не пошел путем, о котором говорил Лейбниц, и завяз в спорах о "китайских церемониях" между иезуитами и доминиканцами и в просветительских восторгах по поводу просвещенной монархии, деизма и системы экзаменов. Европа эпохи Просвещения заглянула в китайское зеркальце, увидела в нем отражение своих собственных проблем, подправила прическу и пошла своим путем. Век несбывшихся надежд и нереализовавшихся возможностей продолжался.

Восемнадцатый век для нас – век Просвещения. И говоря о нем, мы сразу же вспоминаем о Вольтере и Руссо. Но вместе с тем это был также век Канта и Моцарта. Два величайших гения жили и творили одновременно, но в памяти потомков суть столетия определили отнюдь не их имена.

Кто такой Кант? Гений, конечно, но гений чего? Великий философ или могильщик философии? И то и другое. После Канта метафизика действительно стала невозможной. Все надежды и чаяния, доставшиеся потомкам в наследство от XVII в., потерпели полный крах. Трагедия, поистине цивилизационная катастрофа! Где точное математическое знание о Боге, душе и мире? Где чары *more geomethrica*?

Вначале, впрочем, метафизики даже возликовали, увидев в кантовской критике новые возможности для постижения своих излюбленных абсолютов. Только теперь их стали искать не в абстракциях чистого разума, а в самом субъекте. И вот кантовский субъект, который у самого Канта точно уравновешен объектом (собственно, эпистемологический дуализм субъекта и объекта есть своего рода ось трансцендентальной философии), начинает распухать и раздаваться в вечности и бесконечности. Вслед за фихтеанским Я появляется шеллингианский Абсолют. Это все тот же кантовский субъект, но теперь уже вполне божественный. Да и не совсем субъект: в самотождестве Абсолюта субъект и объект торжественно совпали! И наконец, венцом этой посткантовской метафизики стал, конечно, гегелевский панлогизм.

Пожалуй, ничего более грандиозного западный ум еще никогда не порождал. Если хорошая фэнтези есть хорошо придуманный мир, вселенная, в которой зеленое солнце вполне органично, то система Гегеля может вполне считаться совершенной философской фэнтези. Его мир вполне самодостаточен, вполне объяснен, вполне завершен. Но увы, это именно гегелевский мир, в котором гегелевский ум – Бог, Идея, Абсолют, переживающий все свои диалектические кульбиты и познающий через них сам себя. Грандиозная параллельная вселенная, в которой не может быть планет между Марсом и Юпитером, вселенная, созданная магической силой, творящей майей могучего гегелевского интеллекта. "В своем уме я создал

мир иной" и "Я Бог таинственного мира, весь мир в одних мечтах моих!" Феерия креативного рационализма, фата-моргана панлогизма!

Оговорюсь, что сказанное выше касается только системы Гегеля как целого, тогда как по конкретным проблемам мощь гегелевского ума часто преодолевала зачарованные границы созданного ею же мира. Чего стоит одна "Феноменология духа" с ее, возможно, первым на Западе осознанием и анализом проблемы отчуждения! Кроме того, мне представляется весьма ценной связь Гегеля с традициями немецкого спекулятивного мистицизма (от Мейстера Экхарта до Якова Бёме); не исключено также (на это указывает Б. Рассел), что его грандиозная система представляла собой рационализацию его собственного "опыта запредельного"⁴.

Крах гегельянства оказался окончательным крахом метафизики, вслед за чем пришло "сознание страшное обмана" всех обетовании картезианского рационализма. Впрочем, поначалу трагизм ситуации осознан не был, и философы увлеченно приступили к новому блюду – позитивизму, весьма скромному, впрочем, по меркам интеллектуальной кулинарии века Людовика XIV. Но здесь необходимо сказать несколько слов о странном философском феномене, имя которому – Артур Шопенгауэр.

Обычно Шопенгауэра очень легко вписывают в клеточку фигуры, переходной от посткантовской метафизики к Ницше и философии жизни, акцентируя экзистенциальную составляющую его философии: собственно шопенгауэровскими считаются его "волюнтаризм" и практическая направленность его мысли, выразившаяся в учении о резиньции воли. При этом теоретическая сторона почти игнорируется: что-то говорится о ее кантианском характере и указывается на различные ее внутренние противоречия. Вообще судьба оказалась крайне несправедливой к автору "Мира как воли и представления": за периодом полного игнорирования последовал период несколько сомнительной славы, смешанной с анекдотами о спущенных с лестницы старушках, а затем и почти полное забвение, растворившее Шопенгауэра в тени Ницше. А все потому, что Шопенгауэр не вписывался ни в какие стандарты новоевропейской философии, совершенно разрушая всю ее "партийную" систему. В самом деле, идеалист, весь опыт сводящий к представлению, – и хулитель большинства мэтров идеализма (за исключением Платона, чье влияние на свою систему сам Шопенгауэр явно преувеличивал). Любитель "вульгарного" материалиста Молешотта и поклонник естественно-научного натурализма. Один перечень европейских мыслителей, которых Шопенгауэр считает своими учителями, вызывает удивление. Помимо Канта, это Платон, Джордано Бруно, Спиноза, Локк и Юм! Вот уж поистине, конь и трепетная лань в одной упряжи! Лучше не анализировать вообще эти странности, чем потонуть в них. А заодно и отмахнуться от теоретической философии мучителя шумливых старушек. Между тем эпистемология и метафизика Шопенгауэра представляются замечательными в нескольких отношениях.

Система Шопенгауэра – это еще одна попытка последнего прыжка через бездну кантовского отрицания традиционной метафизики. Поистине именно Шопенгауэр был последним философом в классическом смысле, то есть человеком, дерзавшим объяснять мир. "Я постиг тайну мира!" – после Шопенгауэра ни один серьезный философ не будет на это претендовать. Поэтому при всем мнимом иррационализме (это в любом случае не методологический иррационализм) Шопенгауэр оказывается последним рыцарем гносеологического идеала и философских чаяний Декарта, Спинозы и Лейбница. При этом Шопенгауэр сделал все, чтобы не

порывать с основными положениями "Критики чистого разума", хотя порой кажется, что сам Кант согласился бы отнюдь не со всеми интерпретациями своего почитателя. В то же время попытка была нетривиальной и явно выходящей за рамки общепринятых стандартов.

Именно Шопенгауэр обнаружил новый (и вместе с тем древний) путь постижения метафизической сущности – путь самосознания: во внешнем мире реальное его ядро неприступно, мы познаем лишь феномены, но есть я сам, который и феномен, и вещь в себе. И вот, углубляясь в самого себя, я могу постичь ту загадочную сущность, которая совершенно недоступна для постижения извне. Защитники замка возвели много бастий и рвов, но просмотрели один лаз, ведущий в самое сердце цитадели... Суть субъекта и внешнего мира совпадает, и эта суть предшествует субъект-объектной дихотомии: Атман есть Брахман, подлинная самость и вещь в себе мира суть одно и то же. Кстати, только Шопенгауэр, пожалуй, сделал радикальный вывод из того обстоятельства, что Кант ни разу в своей первой "Критике" не употребил термин *Ding an sich* – вещь в себе, вещь сама по себе – во множественном числе: не мир ноуменов, но единая Вещь, являющая себя в иллюзорном множестве эмпирических субъектов с переживаемыми ими мирами-представлениями. Вещь, которая есть Воля или, точнее, которая прежде всего обнаруживается в самосознании как воля.

Шопенгауэр оказался верным последователем кенигсбергского философа еще в одном отношении: он вполне органично сочетает в своей философии принципы рационализма и эмпиризма, пожалуй, отдавая легкое предпочтение последнему, Тем не менее Шопенгауэр спекулятивен и метафизически систематичен, а это уж никак не от эмпириков.

В области этики Шопенгауэр успешно преодолел нормативизм и императивизм новоевропейской науки о должном поведении. Основа нравственности суть сострадание, проистекающее из *со-чувствия*, *со-переживания*, метафизической основой которого является единство и единственность сущего согласно ведантическому принципу *tat twam asi* ("ты – то еси"): страдания другого в метафизическом смысле есть *мои* страдания. Это положение Шопенгауэра вполне соответствует бытовой, так сказать, воспитательной практике: кому из нас родители в детстве не говорили: "Не мучай котенка, ему *тоже* [как и тебе] больно" или "Не дави бабочку; она *тоже* [как и ты] хочет жить". А такие совпадения весьма показательны.

А.Шопенгауэр обратился к религиозно-философской мысли Индии, увидев в веданте и буддизме не только один из источников своей философии, но и некое наиболее совершенное выражение вечной мудрости. Свой онтологический пессимизм и учение об освобождении как резиньяции воли Шопенгауэр подкреплял наряду с кантовским априоризмом четырьмя благородными истинами буддизма, ведантической *майявадой* и общеиндийскими доктринами *сансары* и *кармы*.

Шопенгауэровское обращение к Востоку сыграло огромную роль в начале процесса (не завершившегося, впрочем, до сих пор) преодоления философского и историко-философского европоцентризма. Именно после него восточная, прежде всего индийская, мысль перестает рассматриваться исключительно как некая "недофилософия" или "предфилософия" и начинается признание ее не только историко-философской, но и собственно философской, в том числе и эвристической

ценности. С другой стороны, шопенгауэровские экскурсы в область восточной мысли стимулировали и само востоковедение, постепенно переходившее от чисто филологической проблематики, к культурологической и историко-философской. Так, именно увлечение Шопенгауэром подвигло П.Дейссена не только создать Шопенгауэровское общество, но и стать индологом, одним из ведущих санскритологов мира, посвятившим всю свою жизнь изучению "культовых" текстов своего философского кумира – Упанишад и других работ школы веданта. При этом философские взгляды Дейссена непосредственно отражались и в его научных работах – достаточно вспомнить его небольшую книгу "Платон и веданта в свете кантовской философии" (СПб., 1911). Интересно также, что Дейссен был школьным товарищем Ф.Ницше, и дружба с будущим санскритологом, возможно, повлияла на воззрения Ницше, в том числе и на его достаточно положительное отношение не только к восточной мысли, но и к культуре Востока вообще. С другой же стороны, как известно, Ницше как мыслитель формировался под мощным воздействием философии Шопенгауэра, из которой он исходил и от которой он позднее отталкивался.

Позднее стало модно (особенно среди востоковедов) обвинять Шопенгауэра в непонимании и искажении восточной мысли в угоду своему пессимизму. И снова несправедливость. Скорее следовало бы удивляться, насколько глубоко философ понял принципы индийской культуры, воплощенные в буддизме и веданте.

Но очень важно отметить и другое. При всем своем преклонении перед "древней мудростью Индии" Шопенгауэр остается "тонким" европоцентристом: чего стоит одно его замечание, что его философия имеет преимущество перед индийской, ибо она (его система) является ключом к индийскому умозрению, тогда как последнее не является ключом к его системе. Таким образом, возможность реального изменения путей развития европейской мысли и ее обогащения, точнее – расширения ее горизонтов за счет межкультурного диалога была снова упущена. Да и сама философия Шопенгауэра была слишком экзотична, парадоксальна и непривычна для mainstream профессиональной, или академической, западной философии, которая, признав Шопенгауэра крупным, но странным мыслителем, прошла мимо него и направила свои стопы в совершенно ином направлении.

Кант в своей "Критике", отказав человеческому познанию в проникновении в суть вещей в себе, тем не менее не высказал никаких сомнений в его способности изучать и постигать феномены, то есть явления вещи в себе нам в нашем опыте. Однако скоро постепенно начало приходить понимание, что и с познанием феноменов все обстоит не совсем благополучно и виной тому все та же субъективность.

При всем своем гносеологическом оптимизме марксизм тем не менее оказался, пожалуй, первым учением, которое начало показывать пелену майи, простершуюся между нашей познавательной способностью и феноменами. Маркс поистине гениально показал социальную детерминированность знания, и прежде всего философского знания. Потом появились Фрейд и мыслители-психоаналитики, показавшие зависимость познания от подсознательного и бессознательного, которые сами для познания отнюдь не прозрачны. Далее лингвофилософы (из них наиболее известны Сэпир и Уорф) показали обусловленность нашей картины мира и самого нашего восприятия нашим языком; на этой же ниве порадили британские аналитики, оповестив человечество о том, что вся философия (традиционная философия, метафизика) суть не что иное, как злоупотребление языком, вследствие чего для решения философских проблем (а оно решение было практически все-

гда признанием некорректности самой проблемы) необходимо лишь анализировать сами предложения, то есть язык философских высказываний. Слова, по существу, подменили вещи, лишь слегка просвечивающие сквозь семантические оболочки слов. Культурологи и культурные антропологи довершили процесс, убедив мыслящее человечество в том, что наше познание в любых его формах жестко детерминировано стереотипами наших культур. Оказалось, что мы живем во вполне призрачном мире, в мире, который отнюдь не есть физическая реальность, фотографически копируемая нашими чувствами; скорее это мир архетипов коллективного бессознательного, мир слов и социокультурных стереотипов. Главным плодом просвещения оказалось превращение человека в запрограммированного социокультурного робота, свободного лишь в рамках, оставленных для него языком, культурой и социальной ролью.

Последним пал бастион естественно-научного знания. Очень долго физики подсмеивались над лириками и шествовали с гордо поднятой головой, будучи – вполне в духе корифеев XVII в. – уверены в полной объективности своего знания. Но увы! Оказалось, что персона наблюдателя сама является необходимой частью эксперимента, от которой зависят его результаты. Вот вам и объективность! А тут снова культурологи с антропологами! Еще недавно можно было гордо сказать: "Физика – она и в Африке физика". А теперь оказалось, что существует много исторических типов науки и критериев научности и что современная наука (постепенно к тому же меняющая свою парадигму) лишь один из возможных научных дискурсов.

Т.Кун рассматривает историю науки не как кумулятивный процесс накопления знаний, а как дискретный процесс смены отдельных "парадигм", или "традиций". Традиция в науке, или "парадигма", является комплексом представлений, свойственных особому научному сообществу и определяющих специфическую для данного сообщества научную картину мира. Это также представления о принципиальных и второстепенных научных проблемах, о способах их решения; причем далеко не все элементы "парадигмы" всегда ясно осознаны теми учеными, которые принимают данную "парадигму" и руководствуются ею в своей познавательной деятельности. Эти неосознанные элементы играют в научном познании ту же роль, что и предрассудки в традициях, и выявить данные элементы можно только при сопоставлении данной "парадигмы" с другими. Т. Кун также стремится показать, что разные парадигмы включают в свою основу понятия, не имеющие логической связи друг с другом, и люди, принимающие разные парадигмы, живут как бы в разных мирах. Это в полной мере соответствует этимологии термина "парадигма", который может быть переведен с греческого как "пример для подражания", "образец".

У П.Фейерабенда уже наука в целом рассматривается как традиция, противостоящая другим, равноправным с нею традициям. Наука к тому же является традицией, присваивающей себе право подавлять другие традиции, опираясь на репрессивную мощь государства, и поэтому наука определяет сама себя как традицию научной рациональности, в то время как все остальные традиции оказываются иррациональными. Но история науки показывает, что ученые никогда не действуют по правилам, так как репродуктивное следование методу исключало бы творчество, и поэтому научная рациональность и научная эффективность противоречат друг другу. Вера в разум оказывается в таком случае разновидностью религиозной веры, поскольку Разум науки, как Бог христианства, возвышается над всеми традициями и сам не принадлежит ни одной из них как существо вне-

историческое и трансцендентное. Все выдвигаемые наукой стандарты рациональности, все виды рациональной аргументации являются лишь видимостью, в сущности же наука основана на иррациональной предрасположенности к определенным действиям и оценкам и ничем не отличается в этом отношении от тех традиций, которым она себя противопоставляет. Последнее замечание особенно характерно, поскольку наука, противопоставляя себя традиции, под последней имеет в виду некий комплекс признаков и характеристик, в действительности являющихся, как выше уже было показано, признаками и характеристиками, имманентными тому миру и той культуре, в границах которых наука и утверждает себя в качестве доминирующего института рациональности. Получается, что на самом деле у Т.Куна и П.Фейерабенда мы имеем дело всего лишь с формой самокритики научного познания, при этом цель ее все же состоит в том, чтобы исправить положение в структуре критикуемого объекта и либо выстроить некую "универсальную парадигму", либо привить научному знанию хотя бы минимальную толерантность, на основе которой наука в отдаленном будущем может достичь и подлинной объективности своих положений.

А что же философия?

Философия, увы, кажется, готова смириться с собственным самоубийством; принявшим форму ее непрестанного умаления. Гордая царица наук, сбросившая передник служанки богословия, готова теперь превратиться в скромную падчерицу естественных наук и горничную физики (впрочем, сама наука не очень-то стремилась воспользоваться ее услугами), а то и вообще стать своей собственной историей. Ныне, жаловался Швейцер, история философии стала философией. Сейчас эти слова стали еще более справедливы, нежели в его время. Титаны философии ушедшего века, прежде всего Гуссерль и Хайдеггер, пытались найти новые пути или вернуться на очень уж старые, но философия, воспев их, на сии пути не встала. Так что же мы имеем? Плоды просвещения оказались жесткими и кислыми. Философия забыла о вечных вопросах – свободе воли и бессмертии души, забыла, так как оказалось, что эти вопросы имеют слишком много решений, а следовательно, не имеют ни одного. Физиолог прекрасно объяснит вам, почему вслед за волевым импульсом сокращаются мышцы руки и она берет книгу с полки, но для философии это до сих пор тайна за семью печатями. Ну не скандал ли?! А вопрос о существовании внешнего мира и вообще пришлось благоразумно вынести за скобки (в ходе феноменологической редукции или еще как-то), чтобы не очень мучился сам и нас не мучил. Наиболее ответственные философы и вообще занялись другими вещами – осмыслением языка, культуры и общества, и здесь прогресс оказался вполне осязаемым. Тем не менее все-таки оказалось, что отнюдь не только кантовская вещь сама по себе не познаваема. Оказалось, что между нашим познанием и даже миром явлений стоит столько фильтров и заслонов, что и их-то адекватно познать мы не можем. Семиотики объяснили, что мы познаем не явления, а наши символические (знаковые) формы познания явлений (вот вам и бодлеровский лес символов!), а постмодернисты и вообще не оставили никаких надежд на познание, после чего свалили в кучу все и вся из интеллектуального наследия человечества и глумливо свели все к некоему перформансу духовной всеядности. Познания не стало: его заменил плюрализм вполне релятивных дискурсов!

Так что же делать? Поставить на философии крест, объявив ее историей историй заблуждений? Или весело пуститься в пляс на карнавале постмодерна, где все – маски, а под масками – тоже маски? Или все-таки есть путь возвращения фило-

софии ее достоинства и ее опустевшего престола? Пусть меня сочтут неисправимым оптимистом, но я верю в возможность возрождения и обновления, хотя пути к нему я, быть может, и представляю себе несколько странно.

Начну с напоминания о банальном обстоятельстве: начался новый век и новое тысячелетие. Это, конечно, условность, ибо истинные века не измеряются столетиями. XVIII в. начался в 1688 г. (Славная революция в Англии) и закончился Французской революцией в 1789 г. Долгий XIX в. растянулся между 1789 и 1914 гг. XX в. был короток: всего-то от 1914 до 1991 г. Но все-таки иногда условные даты вдохновляют, являясь своего рода символами, символическими фигурами. Начала, а "в каждом начинании таится отрада благостная и живая". Так не следует ли, глядя на календарь, попытаться рассчитаться по-доброму со старым и вступить в новое, смотря вперед, а не назад, с мужеством и интеллектуальной ответственностью за судьбы культуры и познания? "Лишь тот, кто вечно в путь готов пуститься, выигрывает бодрость и свободу". А что может быть ценнее свободы и чувства возрождения и обновления?

Последние несколько столетий философия была одержима, выражаясь языком Бэкона, поклонением двум идолам, которые наконец-то следует отвергнуть. Первый – идол борьбы с христианством (вызывавшим в виде реакции различные феномены "христианской" философии). Вольтер обещал один покончить с тем, что создали двенадцать. Современников потрясала сия сатанинская гордыня, на поверку оказавшаяся просто ребяческим легкомыслием. Антихристианские филиппики просветителей, Шопенгауэра и Ницше пропали втуне. Христианство, конечно же, постепенно превращалось в тень самого себя, но вряд ли их трудами. С другой стороны, этот антихристианский "эрос" порождал сопротивление, в результате чего европейская мысль оказалась замкнута в навязанном ей пространстве, заданном в отрицательном или положительном смысле, христианской доктриной и церковью. Пора оставить христианство в покое. Богу – богово, а философии – познание. Христианство (пусть и поблекшее) существует и будет существовать. Как таковое, оно, конечно, будет так или иначе встречаться со сферой философии, но вряд ли эти встречи должны иметь какое-то определяющее значение для философии, которой пора отказаться от оглядок на христианство как для того, чтобы куснуть его, так и для того, чтобы похвалить (тем более что оно в этих похвалах вряд ли нуждается).

Второй идол еще серьезнее. Я назвал бы его идиолом поиска границ познания. То, что было более чем необходимым во времена Локка, Юма и Канта, со временем превратилось в настоящий бич западной мысли, бич самого настоящего страха перед познанием, что стало уже хорошо заметно Гегелю. Вместо познания – маниакальный (иначе не скажешь) поиск границ познания и критика познавательных способностей человека. В результате границы познания оказались столь узкими, а познавательная способность (по крайней мере в области философии) столь слабой, что познавать даже как-то расхотелось. Теперь надо слегка подзабыть об этих границах и ограничениях. Точнее, следует, во-первых, перестать их искать с настойчивостью параноика, а во-вторых, постараться найти обходные пути, ведущие контрабандиста-философа за пределы этих интеллектуальных кордонов; кстати, удивительно, что, ища границы познания, почти никто из новоевропейских мыслителей не задался целью поиска обходных троп или рытьем подкопов, Шопенгауэр – редкое исключение. Но предпосылкой этой деятельности должно стать обретение нового интеллектуального мужества, своего рода "эроса познания", аналогичного ницшеанскому *amor fati*. И последнее, необходимо отказаться от

тяжкого груза стандартных (не в смысле "образцовых", а в смысле "общепринятых", "рутинных", "тривиальных") подходов и снять интеллектуальные шоры как философского догматизма, так и гиперкритицизма.

Что для этого необходимо сделать? Было бы слишком самонадеянно вот прямо-таки здесь и теперь дать готовый ответ. Но если бы у меня не было каких-то соображений на этот счет, я вообще не стал бы писать этот текст. Из всех возможных способов преодоления двух идолов (и особенно последнего) я хотел бы рассмотреть два:

1. Креативное обращение к неевропейским способам философствования.
2. Исследование сознания (психики) и его (ее) состояний, как так называемых "нормальных", так и тех, которые не менее условно называются "измененными".

Рассмотрим два этих тезиса подробнее.

Говоря о неевропейских способах философствования, или дискурсах, я имею в виду прежде всего философские традиции Индии и Китая. При этом если индийские школы все-таки обнаруживают известное родство как по проблематике, так и по подходам к средиземноморским дискурсам (хотя бы в силу индоевропейского характера языков философского знания и там и здесь), то китайский стиль мышления отличается уже полным своеобразием, несмотря на все обилие возможных параллелей. Здесь мы имеем тот случай, когда можно сколько угодно сопоставлять частности (скажем, китайский холистический натурализм и воззрения досократиков и стоиков) при полной несопоставимости целого.

В настоящее время существует несколько подходов к восточному интеллектуальному наследию, ни один из которых нельзя признать полностью удовлетворительным. Важнейших из них два:

1. Ориенталистский. Его можно считать достаточно архаическим и понемногу вымирающим. Характерен для востоковедения XIX в., порождением колониальных империй которого он и является. Для этого подхода характерна смесь чувства превосходства, наивного восхищения экзотикой и подчеркивание инаковости Востока, однако инаковости, полностью постижимой западным дискурсом, и только им. Ориентализм, собственно, сам конструирует свой объект, занимаясь, по существу, исследованием "ориентальных" симулякров. После выхода на Западе знаменитой книги Сеида "Ориентализм" в конце 70-х гг. ушедшего века слово "ориентализм" (и отчасти даже "востоковедение" – Oriental studies) приобрело несколько предосудительный характер.
2. Объективистский, или академический. Весьма распространен ныне и, по существу, доминирует в "серьезной" науке. Этот метод требует объективности и отстраненности изучающего субъекта от изучаемого объекта. Реалии восточного духа здесь только *объекты* вполне отстраненного анализа. Лозунг востоковеда-"академиста" – "рыба не ихтиолог" (как будто люди Востока столь же неразумны, как рыбы!). Следуя этой замечательной логике, можно сказать, что русский не может быть русистом, а англичанин – изучать английскую литературу. Каждый разумный человек в последних случаях скажет, что это абсурд, но с Востоком такое почему-то все еще проходит, и этот "объективизм" есть не что иное, как проявление тонкого европоцен-

тризма. Считается, что этот объективизм является надежным заслоном как от "ориентализма", так и от дилетантской "ориентофилии". На самом деле это как раз тот случай, когда с водой выплескивается ребенок: вряд ли мы сможем познать продукты духа, если будем относиться к ним лишь как к объектам для познающего субъекта, как к неким мертвым артефактам в музее востоковедения. В области философии этот подход как раз и препятствует креативному освоению неевропейских дискурсов, ибо восточная философия оказывается лишь фактом истории философии, интересным лишь чисто *исторически*, но не актуальным философски и уж никак не экзистенциально (в последнем случае нас начинают пугать идолом дилетантизма). Кроме того, востоковед-"академист" всегда подсознательно ищет в изучаемом материале некое сходство с известным ему из своей культуры и невольно вестернизирует изучаемый материал. Иногда мне начинает казаться, что Шопенгауэр, Ницше и Хайдеггер понимали Восток лучше, чем дюжина современных профессиональных текстологов и источниковедов (хотя избави меня боже преуменьшать значение и текстологии, и источниковедения, просто средства не следует путать с целями). Увы, академическое востоковедение, в том виде, как оно существует на Западе, тоже в значительной степени конструирует свой объект, занимаясь более этим конструктором, академическим симулякром, нежели реальностью.

Здесь важно сказать несколько слов о понятии "Восток", ибо в нем самом скрыта опасность европоцентризма как в грубой, так и в тонкой форме. Собственно говоря, "Восток" есть все, что не есть Запад. При таком определении под этот общий восточный знаменатель (или прокрустово ложе "восточности") подводятся такие совершенно ничего общего между собой не имеющие формы духовного бытия, как ислам и веданта, даосизм и маздеизм. Все это ВОСТОК (не-Запад), а "Запад есть Запад, Восток есть Восток..."⁵ и т.д. и т.п. Здесь нам может помочь самый простой культурологический номинализм: нет никакого Востока *in re*, Восток есть *только имя* для обозначения множества разнообразных и друг к другу несводимых неевропейских (не западных) культур, объединяет которые под общим ярлыком "Восток" лишь то обстоятельство, что они "не-Запад". Надо сказать, что понятие "Запад" обладает большей онтологической релевантностью, нежели "Восток", ибо под "Западом" мы можем понимать единую относительно гомогенную историко-культурную реальность, основанную на античных и христианских (постхристианских – эта оговорка делается мной потому, что Запад стал собственно Западом, то есть окончательно обрел свою цивилизационную идентичность, только в новоевропейское время, которое, в отличие от Средних веков, уже следует считать эпохой постхристианской) ценностях и их проекциях. Применительно к дохристианскому периоду (отчасти даже доисламскому) предпочтительнее говорить не о западной, а о средиземноморской цивилизационной (культурной) общности. Относительно ее неевропейские культуры будут располагаться следующим образом (в порядке убывания общности): арабо-мусульманская (имеющая общие библейские и отчасти античные корни с европейской культурой), индийская, базирующаяся на санскрите – индоевропейском языке, генетически и морфологически близком греческому и латыни, и имеющая достаточно много общего в своей культурной тонике со средиземноморской культурной общностью, и, наконец, китайская, максимально удаленная от средиземноморского паттерна (многое из того, что образует ее специфику, известно и в Европе – философия досократиков, особенно Гераклита, поздних стоиков, натурфилософов Ренессанса), однако это "общее" не играло формообразующей роли в формировании европейской культуры и присутствовало как бы на ее периферии.

Здесь уместно сделать одно небольшое отступление и показать, как дисциплинарное разграничение в области гуманитарных наук формирует предмет (а заодно и объект) своих штудий. Можно даже сказать, что "Восток" есть постольку, поскольку есть востоковедение⁶. Так, востоковедение занимается культурами и цивилизациями Азии и Северной Африки (культуры классического Древнего Востока – Древний Египет, Месопотамия, Палестина, культуры эллинистического Востока, Древний Иран, арабо-мусульманский мир, Индия, Китай и Дальний Восток, тюркские народы, Тибет, Монголия, тунгусо-маньчжурские народы и т.д.), африканистика – традиционными культурами экваториальной Африки (то есть тем, что располагается южнее границы традиционного распространения ислама), этнология и культурная антропология – цивилизациями остальной части неевропейского мира (индейцы обеих Америк, австралийские аборигены, народы Океании и Сибири и т.д.). Строго говоря, содержательно осмысленно было бы иметь два комплекса научных дисциплин – "архео-культурологию" (прошу прощения за неуклюжий неологизм), изучающую архаические ("примитивные") культуры всего света, и "азиатско-североафриканские исследования" (кстати, на Западе довольно часто говорят об Asian and North African studies вместо несколько архаичного и слегка дискредитировавшего себя "востоковедения" – Oriental studies). Таким образом, "Восток" как некая единая сущность был в значительной степени создан востоковедением. И это было бы совершенно не страшным (традиции следует уважать), если бы в полной мере осознавалось самими востоковедами.

В контексте тематики настоящего "дискурса" под Востоком я буду понимать прежде всего Индию и Китай, культуры которых создали вполне самостоятельные, или "автохтонные", философские традиции, рядоположные европейской (с ее американскими и иными проекциями) философской традиции. Индийская культура создала свои проекции в страны Юго-Восточной Азии, Тибет и Монголию, а китайская – в страны Восточной Азии (Корея, Япония) и Вьетнам. Я сознательно воздерживаюсь от рассмотрения в данном контексте арабо-мусульманской интеллектуальной традиции, поскольку она имеет общие корни с европейской (библейский тип религиозности и античная философия – аристотелизм и платонизм) и может рассматриваться в качестве варианта духовной и интеллектуальной традиции средиземноморского Средневековья.

Что необходимо для того, чтобы неевропейские философские традиции могли быть привлечены для преодоления трудностей, возникших перед современной западной философией? Прежде всего, к ним следует перестать относиться как к неким музейным экспонатам, как к продуктам духа, имеющим лишь исключительно историко-философский, а не собственно философский интерес. В свою очередь, подобная установка предполагает отказ от отношения к неевропейским культурам как стадильно архаичным, "отсталым". А это влечет уже к принципиальному отказу от идеи стадильного одностороннего единого историко-философского и даже исторического процесса и перехода на позиции признания плюрализма несводимых друг к другу культур и цивилизаций, в своей цветущей сложности образующих культурно-цивилизационное поле человеческого бытия.

Совместимо ли представление о плюрализме культур с традиционной для отечественной науки последнего столетия концепцией единого всемирно-исторического процесса и поступательного прогрессивного развития человечества как единого целого (как в позитивистском, так и в гегелевском и марксистском ее понимании)?

В 70-80-е гг. XX века в отечественной науке конкурируют друг с другом два подхода к комплексу рассматриваемых проблем: формационный и цивилизационный. Здесь не место характеризовать их, тем более что принципы этих подходов прекрасно известны любому историку и культурологу. Отмечу только, что цивилизационный подход в качестве альтернативы формационному предлагал интерпретации базовому своеобразию различных культур и цивилизаций, тогда как формационный подход при всех его несомненных достоинствах в отношении исследования социально-экономических и отчасти политических реалий безнадежно пасовал перед эмпирическим многообразием культур, лишь расставляя цивилизации по некой исторической вертикали, выделяя среди них передовые и отсталые. И это относится отнюдь не только к марксистской модели исторического процесса, поскольку либеральная модель ничуть не менее односторонняя. Здесь разнятся лишь мерила и критерии прогрессивности и отсталости: в одном случае прогрессивным объявлялось приближение к социализму и коммунистическому идеалу, во втором — к идеалам свободного рынка, открытого общества и приоритету прав человека. При этом и марксисты и либералы остаются принципиальными европоцентристами, хотя в марксистской традиции этот европоцентризм или даже "западоцентризм" значительно смягчен по сравнению с либеральной парадигмой. И все же именно Европа и Америка признавались и теми и другими "прогрессистами" и сторонниками единого исторического прогресса передовым отрядом человечества; народам Азии и Африки же предлагалось или совершить исторический прыжок от феодализма к социализму, минуя капитализм, или встать на путь развития рыночной экономики и следования либеральным ценностям (которые сами по себе были плодом развития той же самой западной цивилизации, теперь преподносящей их миру в качестве универсальных и общечеловеческих).

Совершенно ясно между тем, что либеральные ценности, равно как и сама новоевропейская цивилизация, никогда бы не появились, если бы не Великие географические открытия и не становление колониальных империй: иначе на свободный рынок и промышленную революцию просто не было бы денег, а первоначальному накоплению было бы нечего накапливать. Скудные природные ресурсы Западной Европы также не смогли бы обслужить грандиозный поворот от традиционного общества к нетрадиционному капитализму с его ценностями и ориентациями. Между тем, не завоюй турки-османы все Восточное Средиземноморье, не пади Константинополь и не монополизировали турецкие султаны всю восточную торговлю пряностями, у Запада просто не было бы никакого стимула посылать моряков плыть куда-то в неведомые дали, ища новые пути в Индию и открывая попутно Америку. То есть "историческая необходимость" появления капитализма и либеральных ценностей на самом деле оборачивается лишь следствием любви западноевропейских аристократов к перцу, корице и имбирю, появившейся, в свою очередь, благодаря Крестовым походам XI-XIII вв. Вот вам и весь магистральный путь человечества вкупе с неумолимостью мирового исторического процесса.

Таким образом, западное капиталистическое общество было создано буквально за счет неевропейских народов, чьи цивилизации были просто деформированы деструктивным проникновением чуждой и агрессивной цивилизации⁷. И теперь про эти же цивилизации говорят, что они отстали, свернули с магистрального пути человечества и тому подобное. Удивительная нелепость! И тем не менее довольно популярная, хотя и оспариваемая серьезными учеными на самом Западе.

В этом отношении весьма интересны результаты, полученные голландским ученым Геертом Хофстеде еще в начале 80-х гг. В своей работе "Культуры и организации: программное обеспечение ума" он пишет:

Индивидуалистические общества не только практикуют индивидуализм, но также рассматривают его как высшую форму относительно других видов ментального программного обеспечения. Большинство американцев чувствуют, что индивидуализм – это хорошо и что именно он лежит в основе величия их страны. С другой стороны, покойный китайский председатель Мао Цзэ-дун рассматривал индивидуализм как зло. Он считал, что индивидуализм и либерализм ответственны за эгоистичность и отвращение к дисциплине; именно эти качества заставляют людей ставить личные интересы над интересами группы или просто заставляют уделять слишком много внимания личным делам.

Экономика как дисциплина была основана в Великобритании в восемнадцатом веке; среди ее отцов-основателей особенно выдающимся был Адам Смит (1723-1790). Смит предполагал, что стремление к удовлетворению личных интересов отдельных индивидуумов станет как бы "невидимой рукой", ведущей к максимальному преуспеянию народов.

Это в высшей степени индивидуалистическая идея, происшедшая из страны, которая и ныне близка к лидерству в плане приверженности индивидуализму. Экономика так и осталась индивидуалистической наукой, и большинство из ее ведущих представителей являются выходцами из наиболее приверженных индивидуализму стран, таких как Соединенное Королевство и США.

Однако именно благодаря индивидуалистическим предпосылкам, на которых они основываются, экономические теории в том виде, в каком они развились на Западе, вряд ли применимы в обществах, в которых преобладают не индивидуальные, а групповые интересы. К сожалению, существует немного альтернативных экономических теорий, имеющих отношение к коллективистским экономикам. Голландский социолог Кас Вроом, описывая ситуацию в Индонезии, противопоставляет западную ориентацию на "оборот капитала" индонезийскому "обороту благоприятствования"...

Французская революция, двухсотлетие которой отмечалось в 1989 г., провозгласила своим лозунгом принцип "Свобода, равенство, братство!"... Это был лозунг политических идеалистов, которые хотели и иметь пирог, и есть его, не понимая, однако, что в политике всегда существует неизбежный компромисс между свободой и равенством, но очень мало братства.

Как мы знаем, не слишком много из этого революционного идеала было реализовано во Франции: эти попытки привели к царству Трора и впоследствии к диктатуре и военным авантюрам Наполеона. В XIX столетии идеалы Революции критиковались многими авторами, и среди них – Ле Плэем... Ле Плэй предложил свою собственную теорию происхождения предпочтительного выбора свободы, а не равенства.

При исследовании европейской системы ценностей... были проведены репрезентативные опросы населения девяти стран Европы (1981 год), причем респонденты должны были оценить следующие тезисы:

1. Я считаю, что и свобода и равенство важны. Но если бы мне предстояло выбрать нечто одно из них, я признал бы личную свободу более важной, причем под ней я понимаю то, что каждый человек может жить свободно и развиваться без препятствий.
2. Конечно, и свобода и равенство важны. Но если бы мне предстояло выбрать нечто одно из них, я признал бы равенство более важным, причем под ним я понимаю то, что никто не может иметь особых привилегий и что социальные и классовые различия не должны быть слишком сильны.

Большинство из респондентов в девяти странах Европы в среднем предпочли свободу равенству. Французский социолог Жан Стецель, опубликовавший первый и наиболее информативный анализ этих данных, рассчитал для каждой страны рейтинг предпочтения свободы или равенства.

Этот рейтинг колеблется от 1 в Испании (равенство предпочтений) до 3 в Великобритании (свободу выбрало в три раза больше людей, чем равенство). Рейтинг ценности свободы/равенства для девяти стран в значительной мере коррелирует с индексом индивидуализма, то есть чем более индивидуалистично население страны, тем сильнее ее граждане настроены в пользу свободы по сравнению с равенством.

Степень индивидуалистичности или коллективизма данного общества будет влиять на концепции человеческой природы, принятые в данном обществе. В США идеи Абрахама Маслоу (1908-1970) относительно человеческих мотиваций были очень влиятельны и остаются таковыми и поныне, в особенности при подготовке студентов, изучающих менеджмент, и практикующих менеджеров. Маслоу сформулировал свою теорию "иерархии человеческих потребностей" в 1943 г.

Согласно этой теории, человеческие потребности могут быть иерархически расположены снизу вверх таким образом: физиологическая безопасность, личное имущество, уважение и самоактуализация. Для того чтобы появилась потребность высшей типа, необходимо, чтобы низшая потребность была хотя бы до некоторой степени удовлетворена. Голодающий, то есть лицо, физиологическая потребность которого вообще не удовлетворена, не будет иметь иной мотивации, чем поиск еды, и т.п.

Наверху иерархии Маслоу, часто изображающейся в виде пирамиды, пребывает мотив "самоактуализация-реализация" в наиболее возможной степени того творческого потенциала, который есть у индивидуума. Это означает "делать свое собственное дело", как выражались носители молодежной культуры США в 60-е гг. Само собой понятно, что таковой может быть наивысшая мотивация только индивидуалистического общества.

В коллективистской культуре актуализируемым может быть только интерес и выгода группы, в которую входит индивидуум и которая легко может потребовать от своего члена стусеваться и не выделяться из числа других членов группы. Как заметил один переводчик группы американских туристов в Китае, сама идея, выражаемая идиомой "делай свое собственное дело", непереводима на китайский язык.

Главная книга Маслоу, в которой он объясняет свои теории... основана на концепции личности, общепринятой в западном мышлении, но которая отнюдь не универсальна. Китайско-американский антрополог Фрэнсис Сюй показал, что в китайском языке нет эквивалента "личности" в западном смысле. Личность на Западе есть самостоятельная обособленная сущность, отличная от общества и культур – производных атрибутов личности. Наиболее близкое китайское слово – "жэнь", которое выражает идею личности как человеческого существа, которое включает в себя не только собственно индивида, но также наиболее существенные аспекты его/ее социальной и культурной среды, которая, собственно, и делает его/ее существование осмысленным⁸.

Столь же удивительным образом обстоит дело и с религией. И теперь, несмотря на все достижения культурной антропологии XX в., религиоведы склонны смотреть на христианство (в лучшем случае, на авраамические религии Ближнего Востока) как на некий эталон религии, рассматривая все прочие ее формы как нечто вторичное, едва ли не как некие маргинальные странности или непонятные и курьезные девиации. И это видение форм религиозной жизни практически половины современного человечества! А если мы посмотрим в прошлое, то что увидим тогда? На рубеже христианской эры авраамический теизм исповедовала совершенно ничтожная часть человечества. Она несколько возросла после христиан-

ского завоевания Римской империи и создания в Западной Европе христианизированных варварских королевств. Еще более сфера господства авраамического теизма увеличилась после возникновения ислама в первой трети VII в. и создания в результате арабских *завоеваний* мусульманского Халифата. И все же большая часть человечества продолжала придерживаться религиозных представлений совершенно другого характера. Не говоря уж о населении большей части Африки, Америк, Австралии и Океании, жители Индии, Китая и прилегающих к ним стран явно образовывали большую и тогда наиболее процветающую часть человечества. Картина изменилась только в эпоху все тех же Великих географических открытий, когда европейцы начали заселять огромные пространства новооткрытых земель, принося туда с собой христианство и постепенно вытесняя и христианизируя (зачастую насильственным образом) аборигенное население этих земель. И если теперь именно выходцы из Европы образуют большую часть населения Северной Америки (в Южной ситуация менее однозначна) и Австралии, то не остается никаких сомнений и в том, почему там доминирует христианство. Итак, опять-таки не какие-то закономерности имманентного развития религии или особые благие качества новозаветного послания, а следствие военно-политической, экономической и цивилизационной экспансии молодого хищного Запада в новооткрытые земли по всему миру превратило христианство в доминирующую религию и "эталон" религиозного учения для религиоведов (надеюсь, что не для лучшей их части). Если же говорить об имманентной трансформации религиозности, то именно монотеистический креационистский тип религии представляется неким странным явлением в духовной жизни человечества. Впрочем, это исконное пребывание в "меньшинстве" не означает того, что монотеизм авраамического типа "хуже" учения иных религий⁹, равно как и доминирование христианства в современном мире не доказывает того, что оно "лучше" буддизма или индуизма.

Цивилизационный подход, имеющий несомненную генетическую связь с теорией культурно-исторических типов Данилевского и историософией Шпенглера, напротив, базировался на принципиальном признании плюрализма культур и цивилизаций (для него характерно рассмотрение именно цивилизационных различий в качестве формообразующих и базовых). Не социально-экономические отношения определяют культурно-исторический тип данного общества, но, напротив, его цивилизационные характеристики определяют как характер производственных отношений, так и природу его политических институтов. Если историки, следующие формационному принципу, могли до хрипоты спорить, выясняя, когда в Китае появились "ростки капитализма" и почему эти ростки так и не развились вплоть до насильственного "открытия" Китая западными державами, то историки с "цивилизационной" ориентацией только пожимали плечами и говорили, что китайская цивилизация имела такой характер, что имманентно в ее рамках никакой капитализм просто не мог появиться в принципе и что он так никогда бы и не возник, если бы не был занесен туда с Запада после так называемых "опиумных войн" в середине XIX столетия.

Однако возможно возражение, что принятие цивилизационного принципа разрушает единство человечества, дробит единый род людской на отдельные несводимые по своим основаниям друг к другу цивилизации и культуры. Однако на самом деле цивилизационный подход лишь кладет конец европоцентризму, в ночи которого все коровы черны, равно как и остаткам теологического понимания истории, а именно телеологизму, предполагающему, что все человечество (кто быстрее, а кто медленнее) стройными рядами марширует по направлению к единой цели – светлому коммунистическому завтра или к раю либерального конца исто-

рии по Фукуяме, Любому историку вполне понятно, что народы и цивилизации не отделены друг от друга подобно монадам Лейбница, которые, как известно, окон не имеют, что они взаимодействуют друг с другом, оказывают друг на друга самые различные влияния, в том числе и трансформирующие исходный цивилизационный тип. Можно даже предложить некий компромиссный вариант, согласно которому единый, но сложный и подчас разнонаправленный всемирно-исторический процесс протекает только в рамках отдельных цивилизаций и культур. Если считать чисто формационную и универсалистскую модели исторического процесса историческим реализмом, а цивилизационную – историческим номинализмом, то компромиссный вариант можно назвать умеренным историческим номинализмом.

Возможен вопрос, почему же сейчас неевропейские философские традиции ничего не дарят миру и сами пребывают в состоянии упадка? Однозначного и краткого ответа на этот вопрос нет, но важно иметь в виду и то, что превращение западной цивилизации в мировую благодаря колониализму XVI – начала XX в. и бурному научно-техническому процессу просто не оставило никому другому шансов, вызвав серию фундаментальных цивилизационных кризисов в неевропейских цивилизационных регионах.

Почему неевропейские философские традиции могут стать лекарством для европейской (западной) философии? Никак не потому, что они лучше, а потому, что они *иные*. Именно свежий взгляд на, казалось бы, давно уже набившие оскомину проблемы, а также возможность наличия принципиально иных, нежели на Западе, подходов к области познания и придает неевропейским философским традициям их эвристическую и эпистемологическую ценность. Приведу только один пример роли цивилизационного контекста в истории философской мысли.

В XVIII в. французские просветители использовали методологию британских эмпириков, прежде всего Локка и Юма, для резкой критики католической религии и ее философско-богословских оснований. Да и сами британские философы склонны были рассматривать свои учения в контексте развития идей свободомыслия и скептицизма. В результате критики Просвещения обрушились на британский эмпиризм как на источник атеизма и материализма (достаточно вспомнить резкие нападки на Локка со стороны такого "антипросвещенца", как граф Жозеф де Местр и тот ужас, с которым тот же автор говорит о Юме). Вполне понятно, что историческим источником британского эмпиризма является средневековый номинализм, также оказавшийся "под подозрением" авторов, критиковавших философию Просвещения. Исключением здесь, конечно, был епископ Беркли, также исходивший из номинализма и сенсуализма, но сделавший из соответствующих предпосылок выводы, сводившие материю к ощущениям. Однако взгляды Беркли казались, с одной стороны, слишком экстравагантными (для Дидро они – странный, хотя и трудноопровержимый курьез), а с другой – уязвимыми для более радикальной критики с позиций того же номиналистического эмпиризма: так произведенный Юмом анализ психического опыта, по существу, не оставил места для той субстанциальной и вечной души, что Беркли сохранил в качестве сущности, в которую Бог вкладывает идеи, это опять-таки доказывало, что номинализм и эмпиризм – плохая основа для защиты религии.

И вот в XIX в. европейские ученые начали знакомиться с буддизмом и буддийской философией, и в ней они с изумлением обнаружили знакомые мотивы. Буддизм критиковал представление о вечной субстанциальной душе с не меньшей энергией и принципиальностью, чем Юм, да и вообще многое в буддийском анализе

личности напоминало страницы из "ужасного" (по ревностному католику де Местру) "Трактата о человеческой природе". Буддологи были потрясены: ведь эти идеи они нашли не в скептической философии, а в религиозных текстах!

И действительно, идеи были похожи, но вот контекст этих идей был совершенно иным. Буддизм утверждал, что вера в неизменную субстанциальную душу – источник заблуждения и привязанностей, корень страданий и существования в "болоте" мира постоянно чередующихся смертей и рождений. Для достижения освобождения от него (нирваны) необходимо избавиться от иллюзии души и т.д. Поздние мыслители махаянской школы йогачара, исходя из самого крайнего номинализма, разработали идеализм более радикальный, чем берклианский, отвергнув к тому же, подобно Юму, и идею вечного неизменного субстанциального субъекта. И вся эта философия была ориентирована на сотериологическую доктрину буддизма, подчеркивавшую важность отказа от привязанностей как к внешним объектам (для йогачарина – они лишь ложная проекция свойств и качеств самого сознания), так и к "я" (в буддизме – не более чем иллюзорный конструкт омраченного ума). Вместе с тем буддийская философия не была скептической, поскольку ее эпистемологическим идеалом было видение сущего "ятха бхутам" ("так, как есть"); другое дело, что это видение достигалось не столько средствами логического дискурса, сколько психопрактикой, логической интуицией. Пример с философией йогачары и учением Беркли можно развить.

Основной тезис йогачары восходит к "Дашабхумика сутре" ("Сутре десяти ступеней"), где провозглашается следующее положение: "Что касается трех миров, то они есть не что иное, как только лишь сознание". Поэтому йогачару часто сравнивают с европейскими формами идеализма, особенно с идеализмом Беркли. Однако это совершенно неверно.

Во-первых, в отличие практически от всех видов европейского идеализма, йогачара отнюдь не рассматривает сознание (*виджняну*)¹⁰ как абсолют или первосубстанцию¹¹. Напротив, сознание есть проблема, которую следует решить, ибо именно сознание представляет собой источник различий и ментальных конструкций, формирующих сансару. Здесь следует обратить внимание на то, что сутра говорит, что именно трое-мирие (*траялокья*), а не "все" вообще, и тем более не нирвана, "есть только лишь сознание". В ходе своей практики йогин постигает природу, функции и корни сознания, конструирующего сансарическое бытие, и изживает его, заменяя сознание (с необходимостью требующее субъектно-объектную дихотомию и формирующее ее) на недвойственный, не-дихотомичный (*адвая*) гнозис-знание (*джняна*).

Во-вторых, западные формы идеализма (прежде всего берклианство) отрицают реальность материи, сводя ее к комплексу восприятий по принципу *esse est percipi* ("быть – значит восприниматься"), но признают реальность субстанциальной души (субъекта) и божественного духа, вкладывающего в душу ее "идеи", которые она проецирует вовне. Йогачара считает иллюзией и внешние объекты, и воспринимающий их субъект (не говоря уж об отрицании ею "божественного духа"). Здесь, правда, нужно сделать две оговорки. Прежде всего, нужно сказать, что йогачара считает иллюзорными не столько сами объекты, сколько их "овнешвленность", а именно то, что они воспринимаются нами как внешние по отношению к сознанию. Затем, хотя эмпирический субъект и пуст, будучи лишь относительным коррелятом эмпирических объектов, он тем не менее некоторым образом первичнее их, поскольку именно с ним отождествляет себя предшествующее субъектно-

объектной дихотомии коренное, или базовое, сознание (алая-виджняна). Но и алая-виджняна – не абсолют, а лишь корень и источник ментального конструирования и сансарического существования¹². Главная идея йогачары – не отрицание объективного существования материи (как у Беркли), а изживание иллюзии, выражающейся в том, что качества и свойства сознания мы приписываем внешним объектам, на которые эти качества и свойства проецируются.

Приведу один пример. Хорошо известно, что цвета и звуки существуют лишь в нашем глазу или ухе (точнее, мозге), тогда как объективно существуют лишь световые и звуковые волны различной длины, которые кодируются нашими рецепторами как краски и звуки. Эти краски и звуки вполне субъективны и целиком обусловлены строением воспринимающего органа. Так, глаз собаки устроен таким образом, что она не воспринимает различия между длиной световых волн и видит мир черно-белым. Но мы тем не менее, зная все это, приписываем цвета и звуки вещам внешнего мира, объективируем их. И, не задумываясь над тем, что это значит, мы говорим, что "молоко белое", "осенние листья желтые и красные", "небо синее", "музыка громкая" и т.п. То есть мы приписываем объектам то, что является характеристикой наших восприятий и нашего сознания. Нечто очень похожее утверждает и йогачара, лишь значительно расширяя область субъективного и относящегося к области сознания.

Надо также сказать, что ни один из европейских философов, учения которых сравнивают с йогачаринским (за исключением, быть может, того же Шопенгауэра, но Шопенгауэр испытывал влияние индийской мысли), не только не стремился подчеркнуть иллюзорность феноменов сознания, не говоря уж о самом сознании или познающем субъекте, но, напротив, стремился всячески избежать возможных обвинений в "иллюзионизме". Так, Беркли утверждал, что он отрицает не действительность мира, а только реальность материи или даже только релевантность самого этого понятия: в моей философии, утверждал он, исчезает не мир, а только призрак материи, вся же природа с ее ландшафтами и пейзажами остается такой же, какой и была прежде и какой она, собственно, и дана в непосредственном восприятии. Еще более показателен пример Канта: в "Пролегоменах" он категорически отвергает обвинение в том, что его учение о пространстве и времени как присущих субъекту формах чувственного созерцания превращает мир явлений в иллюзию. Более того, кенигсбергский философ решительно утверждает, что, поскольку у него речь идет о времени и пространстве как о *всеобщих* формах познания, никакого иллюзионизма или субъективизма в его "Критике чистого разума" нет и что он, напротив, рассматривает явления как одинаково всем данные в созерцании и в этом смысле предельно объективные.

Здесь следует еще раз вспомнить, что йогачара не является абстрактной доктриной, возникшей вне связи с буддийской доктриной. Вовсе нет. Йогачара прежде всего стремится отыскать, а потом снять, элиминировать причины и корни привязанности к объектам внешнего мира, порождающей аффективные состояния (клеши) и вовлеченность в круговорот сансары. Йогачара утверждает, что вначале развертывающееся вовне сознание само конструирует объекты привязанности, перенося на них свои свойства и качества, а потом само же "хватается" за них, формируя влечения и привязанности.

Не будем углубляться здесь в вопрос о том, можно ли вообще квалифицировать йогачару как идеализм. Возможно, предпочтительнее говорить о йогачаре как о буддийской феноменологии сознания, а не как об идеализме. Однако необходимо

отметить, что даже если это и идеализм, то весьма специфический идеализм. Он не имеет ничего общего с европейским идеализмом, корнящимся в онтологическом реализме (признании объективного, *реального*) существования общих понятий (Платон, Гегель). Он также совершенно отличен от идеализма фихтеанского типа, дедуцирующего бытие из самосознания трансцендентального Я. Учению о только лишь сознании ближе (несмотря на все отличия) формы западной философии, склоняющиеся к радикальному номинализму и эмпиризму (уже упоминавшийся Беркли и, конечно, Юм), а также феноменологический подход к проблеме сознания и его состояний и содержаний (Гуссерль)¹³.

Из приведенного примера видно, что из одних и тех же теоретических философских положений можно сделать совершенно разные выводы, что терминологические ряды (ассоциация терминов и понятий) философского текста могут быть совершенно различны в разных культурах и что только культурно-цивилизационные стереотипы не позволяют видеть возможность иных, нежели общепринятые, выводов из определенных положений. Не исключено поэтому, что знакомство с неевропейскими философиями позволит западной мысли найти некие принципиально новые подходы и ходы мысли, увидеть их прежде мешали культурные стереотипы, преодоление которых исключительно важно для обретения мыслью новой свежести и непредвзятости, необходимых для рождения дискурсов новых типов. И конечно же, огромно значение неведомой для западной мысли связи неевропейских (прежде всего индийской) философий с наукой о трансформации психики, психопрактикой. И здесь мы переходим к следующей проблеме – обоснованию важности исследования сознания (психики) и его (ее) состояний, как "нормальных", так и "измененных". Именно здесь происходит сопряжение двух путей поиска обновления для западной мысли – обращения к неевропейской мысли и интереса к сознанию и его измененным состояниям, ибо именно неевропейские (особенно индийские) учения придавали особое значение не только психопрактике, как методике достижения конкретных, строго определенных измененных состояний сознания, но и их теоретическому и даже понятийному осмыслению. Что же надо сделать, чтобы пойти этим путем? Да очень немного: избавиться от европоцентризма и стремления все мерить на западный аршин и обрести открытость и готовность воспринимать нечто новое, а также перестать думать, что измененные состояния сознания – нечто академически подозрительное и интересное лишь всяким битникам и хиппи, да психиатрам, этих хиппи лечащим. В случае же серьезности и интеллектуальной ответственности успех предприятия если и не гарантирован, то вполне возможен. Не исключено, что обретенное на этих путях обновление философской мысли оживит и европейскую классику, которая в новых метафизических контекстах раскроет новые горизонты и выявит не замеченные ранее потенциалы.

Раздел Первый ПУТИ ВОСТОКА

Часть I КИТАЙСКАЯ ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНАЯ ТРАДИЦИЯ

Глава 1

ДУХ, МАТЕРИЯ И ЖИЗНЕННАЯ СИЛА

ИСТОРИЧЕСКОЕ ПРЕДУВЕДОМЛЕНИЕ

Говоря о традиционной китайской мысли, я буду принципиально воздерживаться от изложения ее истории, то есть этапов ее возникновения и становления, рассматривая ее не в ее диахронии, но, скорее, стремясь создать как бы модель или идеальный тип китайского умозрения, полностью абстрагируясь от хронологии и временной последовательности возникновения тех или иных идей и подходов. Вместе с тем читателю, видимо, небезынтересно представить себе общую схему трансформации китайской философии, которую я и постараюсь вкратце представить здесь.

Период формативный и классический

Достаточно любопытным является то обстоятельство, что наиболее ранний период развития традиционной китайской мысли является и классическим. Этот период приходится на так называемую эпоху Чжаньго (Борющихся царств, V-III вв. до н.э.), когда удельные владения распавшегося *de facto* Чжоуского государства вступают в непрерывную борьбу друг с другом, борьбу, завершившуюся во второй половине III в. до н.э. объединением Китая под властью государства Цинь, создавшего первую в истории Китая империю. Собственно, первые китайские философы во многом тем и занимались, что обслуживали интересы и амбиции отдельных враждующих между собой государей, указывая им пути достижения их владениями процветания и победы над соперниками. Разные владельцы прислушивались к разным советам, что обусловило подлинный интеллектуальный плюрализм эпохи. Важным обстоятельством является тот факт, что китайские мыслители в основном были согласны друг с другом в том, что принципы общества и принципы Вселенной совпадают, что в основе их лежит один и тот же универсальный принцип, или Путь (Дао), а следовательно, для понимания "законов" общества необходимо проникновение в суть этого Пути универсума. В это время "цветения ста цветов и борьбы ста школ" процветало девять направлений мысли: конфуцианцы, даосы, легисты (*фа цзя*), монеты, школа имен (*мин цзя*), натурфилософы (*инь-ян цзя*; *у син цзя*), аграрии (*нун цзя*), военные мыслители и дипломаты. За вычетом последних трех как "философских", достаточно условно, остается шесть школ, выделявшихся и традиционной китайской доксографией.

Здесь следует сделать одну оговорку, связанную с генезисом даосской философии. До недавнего времени под ранним даосизмом обычно понималось исключительно учение таких текстов, как "Дао-Дэ цзин" и "Чжуан-цзы". Археологические открытия последних десятилетий заставили синологов существенно изменить такой подход. Это изменение (канадский китаевед Харолд Рот назвал его "текстуальной революцией", порожденной "текстуальной археологией")² было обусловлено прежде всего вводом в научный оборот ряда мавандуйских текстов из так называемых "чуских погребений". Частично это были не просто известные, а даже великие классические тексты китайской культуры – "Дао-Дэ цзин", "И цзин", частично – тексты, известные по названиям, но утерянные еще в древности ("Четыре Канона Желтого Императора" – "Хуан-ди сы цзин") и вовсе прежде не известные – на шелке и на бамбуковых планках. Все книги были помещены в могилу удельной царицы "царства" Чанша в конце первой половины II в. до н.э., точнее – в 168 г. до н.э., в правление императора ханьской династии Вэнь-ди (179-157 до н.э.). Однако

написаны они были намного раньше – частично при династии Цинь (III в. до н.э.), частично еще ранее – в эпоху Борющихся царств (Чжаньго, V-III вв. до н.э.), а некоторые, возможно, и еще раньше. Вот эти-то последние тексты и представляют для нас особый интерес.

Среди мавандуйских текстов особое место занимают сочинения, которые условно можно назвать медицинскими. Это десять текстов на шелке: 1) "Канон прижигания [и акупунктуры точек на] одиннадцати венах ног и рук" ("Цзу би ши и мо цзю цзин"); 2) "Канон прижиганий и акупунктуры точек на одиннадцати венах, [относящихся к] инь и ян" ("Инь-ян и мо цзю цзин") – два варианта; 3) "Способы [использования] вен" ("Мо фа"); 4) "О сроке смерти вен, [относящихся] к инь и ян" ("Инь-ян мо сы хоу"); 5) "Рецепты [лекарств] от пятидесяти двух болезней" ("Уши эр бин фан"); 6) "Об отказе [от употребления в пищу] злаков и вкушении пневмы" ("Цзюэ гу ши ци"); 7) "Схемы [гимнастики] дао инь" ("Дао инь ту"); 8) "Способы пестования жизни" ("Ян шэн фан"); 9) "Различные способы лечения [болезней]" ("Цза ляо фан") и 10) "Книга о зародышах и родах" ("Тай чань шу"), а также четыре текста на планках – один на древесных, остальные на бамбуковых: 1) "Десять вопросов" ("Ши взнь"); 2) "О единении [сил] инь-ян" ("Хэ инь-ян"); 3) "Различные способы предотвращения [болезней]" ("Цза цзинь фан") и 4) "Речи о высшем Дао-Пути Поднебесной" ("Тянь ся чжи дао тань").

Из книг на шелке особенно интересны "Схемы [гимнастики] даоинь", представляющие собой живописные иллюстрации к описанию даосской гимнастической системы – одного из способов "пестования жизни" и обретения долголетия.

"Книга о зародышах и родах" содержит исключительно ценный историко-научный эмбриологический, гинекологический и акушерский материал³.

Особняком стоит такой текст, как "Хуан-ди сы цзин", представляющий собой философский памятник синкретического даосско-легистского направления, связывающий воедино даосскую метафизику и легистскую теорию управления⁴.

В результате исследования мавандуйских текстов была, во-первых, выявлена их родственность с доктриной даосских глав философской антологии "Гуань-цзы" (особенно "Внутреннее делание"/"Нэй е" и "Искусства Дао"/"Дао шу"), авторами которых обычно считаются Инь Вэнь и Сун Цзянь, причем большая, нежели с "Дао-Дэ цзином" и "Чжуан-цзы". Во-вторых, оказалось, что медитативная созерцательная практика (психопрактика, психотехника) раннего даосизма, по существу, играла роль источника философского дискурса, именно рефлексия о ней оказалась формообразующим принципом ранней даосской мысли.

Оказалось, что для исследования генезиса даосизма мавандуйские тексты и даосские главы "Гуань-цзы" имеют даже большее значение, чем более разработанные доктрины "классиков" ранней даосской философии. Была также подтверждена догадка об истоках даосской мысли в психопрактической деятельности даосизма⁵. Последний тезис нашел свое подтверждение и в обнаруженном в середине 90-х гг. XX в. тексте "Дао-дэ цзина" из Годянь, который может считаться зародышевой версией текста Лао-цзы. В нем отсутствует столь яркая критика конфуцианства, хорошо известная нам по канонической версии текста, вместо которой даются рассуждения о важности практики созерцания, отрешенности и бесстрастия⁶.

В IV-III вв. до н.э. формируются не только те методологические принципы и нормы, которые впоследствии окажутся базовыми и определяющими для китайского мировоззрения, но и те, развитие которых в принципе могло бы повести китайскую мысль по пути, близкому к античному. Эти тенденции были связаны с развитием протологики моистами и школой имен, а также с интересом последней школы к проблеме реальных (имен, *мин*) в их отношении к сущностям (*мин*) и с развитием норм риторики и эристики в условиях плюрализма школ и их соперничества друг с другом. Различные "проантичные" элементы могут быть найдены и в учении других школ классического периода, однако в силу ряда причин эти тенденции не получили развития. Важнейшая из этих причин – создание единой империи, сделавшей идею единства (а следовательно, не анализа и плюрализма, но синтеза и холизма) абсолютно доминирующей.

Эпоха Хань (206 до н.э. – 220 н.э.) и ханьский синтез

Это время исключительно важно, поскольку именно на рубеже христианской эры окончательно складываются все параметры не только традиционной для Китая философии, но и традиционной китайской картины мира вообще. На смену былому плюрализму приходит единство мировоззренческой модели, основанной на виталистическом натурализме, холистическом взгляде на природу сущего и на так называемом "коррелятивном мышлении"⁷. Последнее предполагало замену логики как исследования порядка идей в их соотносительности с порядком вещей априорными нумерологическими паттернами и классификационизмом⁸. Окончательно складывается и понятийный аппарат китайской мысли. Сформировавшийся в это время интеллектуальный паттерн без каких-либо существенных изменений доживает до начала XI в., никаких существенных изменений не внесло даже знакомство Китая с буддийской философией в IV-VII вв. (точнее, эти изменения стали заметны только во втором тысячелетии). Из девяти школ древности доказали свою жизнеспособность в новых условиях только конфуцианство и даосизм (ассимилировавшие также учения натурфилософов), к которым с начала христианской эры добавляется также буддизм.

Эпоха Сун (960-1279) и неоконфуцианство

В XI-XIII вв. интеллектуальный пейзаж традиционного Китая претерпевает значительные изменения. Ханьская модель не то чтобы перестала существовать, но она подверглась существенной трансформации в направлении этического идеализма (создание нравственной метафизики) и трансцендентализма; и то и другое оставалось горизонтом сунской мысли, к которому она асимптотически приближалась, никогда его не достигая. Вначале создание, а потом и господство неоконфуцианства в варианте Чжу Си было более, чем создание новой школы или возрождение конфуцианства после столетий доминирования в интеллектуальной жизни даосизма и буддизма. Это была своего рода незавершенная интеллектуальная революция, приведшая, однако, не к креативному подъему, а к постепенной стагнации, причины которой, однако, лежали, по крайней мере, вне самого неоконфуцианства⁹. В последующую историческую эпоху правления династии Мин (1368-1644) сложившиеся в сунский период тенденции еще в большей степени углубились в новом варианте неоконфуцианства, созданном Ван Ян-мином (Ван Шоу-жэнем). Однако политическая реакция первой половины XVII в. и установление власти маньчжурской династии Цин (1644-1911), недвусмысленно подтвердившей интеллектуальную монополию сунской школы, воспрепятствовали реализации креативного потенциала новой школы. XVIII-XIX вв. в области философии не дали

ничего, кроме зарождения герменевтической критики конфуцианских текстов в школе Дай Чжэня и его последователей и частичной реставрации в этой же школе ханьской модели умозрения. С конца XIX в. начинается период разложения традиционного мировоззрения под воздействием западной мысли, равно как и попытки синтеза последней с неоконфуцианством, ставшим репрезентантом всей китайской традиции. Эти попытки, несмотря на усилия таких незаурядных мыслителей, как Лян Шу-мин, Сюн Ши-ли, Моу Цзун-сань и др., не привели пока к значимым для мировой философии результатам, оставаясь явлением сугубо китайского масштаба.

ОСНОВНЫЕ ХАРАКТЕРИСТИКИ КИТАЙСКОГО ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОГО ПАТТЕРНА

Думаю, что после работ М.Гранэ, Дж.Нидэма и А.И.Кобзева не будет большой ошибкой определить господствующее китайское мировоззрение, или, может быть точнее, мирозерцание как виталистический натуралистический холизм. Тем не менее такая характеристика не станет совершенно исчерпывающей, поскольку в нее следует добавить еще такие характеристики, как антропологизм и панэтизм. Именно в таком сочетании китайская мысль обретает свою завершенность и неповторимость. Китайский мировоззренческий паттерн можно, конечно, сравнивать с досократической мыслью или со стоической метафизикой, но сходство в деталях, даже и формообразующих, еще не будет означать сходства целого. Кроме того, если стоическая модель (не говоря уж о досократической) довольно быстро канула в Лету, то китайская философия на протяжении двух тысячелетий своего креативного развития (от Конфуция до Ван Ян-мина) достигла удивительной степени разработки исходного паттерна, доведя его до изощренности и сложности конгениальной утонченности породившей его древней культуры.

Хорошо известно, что китайцы ели палочками со времен неолита, но архаические палочки ничем, кроме своей функции, не напоминают те произведения искусства, которые употреблялись, например, при императорском дворе, – сделанные из слоновой кости, инкрустированные золотом и серебром палочки поистине достойны быть музейными экспонатами. В некотором смысле то же самое произошло и с философией в Китае: не меняя исходных формообразующих принципов, она развивалась, обретая немыслимую ранее утонченность и разработанность всех деталей своего паттерна, окончательно сложившегося, как уже говорилось, в эпоху Хань на рубеже христианской эры. Поэтому китайская философия в некотором (хотя и ограниченном) отношении может рассматриваться как образ того, чем могла бы быть европейская мысль, если бы она не отвергла досократическую модель во имя метафизического трансцендентализма и материализма, возникшего как антитеза именно нарождающемуся в платонизме и перипатетизме трансцендентализму: вместе с трансцендентным космосу эйдосом родилась и материя.

Платон в одном из своих диалогов (если не ошибаюсь, в "Тимее") назвал космос "видимым Богом", а время – "движущимся подобием вечности". Древний китаец, видимо, согласился бы с этим, но с оговорками: космос был для него не только видимым, но и единым Богом, ибо никакого невидимого и трансцендентного космосу Бога он просто не знал. Я имею в виду, конечно же, именно китайца-философа и оставляю в стороне популярную религию, хотя и в ней божества и небожители пребывали лишь в границах все того же сакрализованного космоса, появившись в процессе эволюции последнего или же являясь просто обожествленными людьми: все полно богов, как говорил Фалес. Что касается времени, то

китайская культура вообще не знала такой идеи (если под вечностью мы будем понимать не вечную длительность времени, а некое надвременное "сейчас"), да и само время мыслилось скорее как производное от универсальных трансформаций сущего, перемен (*и*), давших название и своеобразной "китайской Библии" – "Канону Перемен" ("И цзин").

Прежде чем говорить о том, что китайская культура знала и принимала, поговорим о том, чего она не знала. Прежде всего, она не знала ничего о трансцендентном Боге (или богах) и не имела ни малейшего представления о креационизме. Библейская идея *creatio ex nihilo* была просто за пределами всем паттернам традиционной китайской культуры. В ней мир не творится извне неким Богом, или демиургом, но разворачивается из себя, из некоей латентной основы, потенциального существования подобно цветку, раскрывающемуся из бутона. Идея Бога теистических религий была настолько чужда, что, как это уже говорилось, иезуиты XVII-XVIII вв. даже не могли найти адекватного перевода для самого слова "бог".

Далее, китайская культура не знала идеи духа как начала, иноприродного чувственному бытию. Но не знала она и идеи материи, ибо последняя бессмысленна вне оппозиции "дух-материя": раз нет нематериального духа, то нет и неодухотворенной материи. Мир китайской культуры – мир сугубо имманентный, вмешательство трансценденции в его существование исключается за отсутствием самой трансценденции.

Итак, натурализм, витализм и холизм. Единый и целостный космос, пронизанный потоками жизненной силы, космос, все элементы которого находятся во взаимосвязи и гармоническом единстве, одновременно непрестанно трансформируясь и изменяясь в своей изначальной энергийной пластичности. И вместе с тем – космос человека, основанный на нравственном начале (последнее, впрочем, отрицалось даосами). Подобно греческому космосу ("космос" – "украшенный"), китайский универсум также выявляет эстетическое начало, ибо он "узорчат" (*вэнь*); в человеке же эта узорчатость проявляется в виде культуры, точнее, культуры, выраженной в иероглифическом узоре, письменном знаке.

Этимологически слово *вэнь* означало священную татуировку шаманов и жрецов архаической эпохи. Позднее оно начинает обозначать любой узор или украшение. Отсюда произошел переход к значению "письменный знак", "письменность" и, наконец, "письменная культура", или "культура, выраженная в письменном знаке". И наконец, слово *вэнь* начинает обозначать культуру как таковую и в этом значении входит в современный китайский язык как *вэньхуа* ("культура"); этот бином дословно означает "преобразующее влияние" (*хуа*) посредством письменного слова (*вэнь*).

Однако еще в древности в текстах конфуцианского круга понятие *вэнь* становится одной из базовых категорий китайской культуры, космологизируется и онтологизируется, как бы подтверждая средствами философской рефлексии свою исходную сакральность в качестве священной татуировки шамана-заклинателя. *Вэнь* теперь – универсальное космическое начало, выражающее базовую "узорность", "украшенность" Вселенной. Следовательно, в человеческой культуре и прежде всего в письменном слове, иероглифическом знаке как первоисточнике культуры, а также в текстах совершенных мудрецов древности проявился и воплотился тот

же самый принцип, который придает эстетическое измерение всему космосу. Культура и ее источник – письменное слово является человеческим *вэнь*, планеты, звезды и созвездия – небесное *вэнь* (ср. современное китайское слово, обозначающее астрономию, – *тянь-вэнь-сюэ*, то есть "наука о небесном вэнь"), горы и долины, узоры следов птиц, узоры на шкуре оленей, тигров и барсов – земное *вэнь* и т.д. Эта идея очень четко проводится в одном из важнейших текстов классической китайской эстетической мысли – трактате Лю Се (VI в.) "Дракон, изваянный в сердце вэнь" ("Вэнь синь дяо лунь").

Интересно, что уже китайские мифы о происхождении письменности и натурфилософского знания непосредственно увязывают между собой человеческий, небесный и земной аспекты единого *вэнь*: когда совершенномудрый император Фуси занялся изобретением письменности и космологических символов – триграмм, он взял за образец "вэнь Неба и Земли". Поднимая голову вверх, он изучал созвездия – небесное *вэнь*; опуская голову вниз, он постигал скрытый смысл узоров звериных и птичьих следов – земного *вэнь*. Плодом этого изучения и вглядывания и стало появление иероглифической письменности и основоположений китайской культуры вообще.

Универсализм понимания *вэнь* прослеживается во всей китайской философии, особенно в конфуцианской традиции. Вершиной этого процесса оказалось так называемое неоконфуцианство эпох Сун (960-1279) и Мин (1368-1644), продолжателями и обновителями, ре-конструкторами которого и были конфуцианские традиционалисты XX в. Теперь *вэнь* – и принцип (*ли*), структурирующий Вселенную, и эманация Дао-Пути как тотальной этической нормы, лежащей в основе самого каркаса мироздания (позиция, принимаемая и современными конфуцианцами).

И все же о *вэнь* говорится прежде всего в смысле проявления этого универсального начала в человеке в виде культуры и письменного слова. Отсюда проистекает и то понимание конфуцианцами литературы, которое воплотилось в максиме "письменность несет в себе Великое Дао" (*вэнь и цзай дао*).

Но не только литература или высокая культура определялись вселенским узором *вэнь*. Любой письменный знак, иероглиф есть как бы частное проявление узора-орнамента космоса. Это понимание письменности обусловило поистине благоговейное отношение народа традиционного Китая к письменному тексту.

Таким образом, сакральной стала сама культура, нашедшая свой глубинный исток в глубинах абсолютного принципа самого бытия – Дао-Пути как высшего первоначала в традиционном китайском понимании этих слов¹⁰.

Китайский иероглиф – великолепный объект словотворчества, которое возможно не только за счет создания неологизмов посредством комбинирования знаков и конструирования новых биномов (так, например, поступали в древности буддисты, переводившие санскритские термины на китайский язык), но и за счет перестановки черт и элементов уже существующих знаков (прием, используемый, например, в китайской каллиграфии). И наконец, сама конструкция сложного иероглифа как комплекса простых, но также имеющих смысловое содержание знаков, открывает неограниченные возможности для их истолкования и появления новых семантических и семиотических горизонтов. И здесь уместно вспомнить не только китай-

ского ученого XIII в. Дай Туна, но и Эзру Паунда, унаследовавшего этимологические словари япониста Э.Фенеллозы и увидевшего в его "этиосинологии" новые перспективы оживления поэтического слова через раскрытие не наблюдавшихся дотоле смысловых пластов.

И конечно, в связи с этим обстоятельством нельзя не вспомнить знаменитое словотворчество Хайдеггера, включенное в его глобальную герменевтику как беспрецедентная попытка вернуться к корням языка, оживить язык и освободить его от тяжелого бремени привычки и омертвления, раскрыв в нем то непосредственное, что прямо роднит его с бытием, превращая язык и бытие как бы в две стороны одной и той же медали. Это, собственно, и есть *Sprachlichkeit*, бытийствующая "языковость".

Здесь, правда, необходима одна оговорка. Если для Хайдеггера первична речь, устный язык, тогда как письменная речь, безусловно, вторична, то для китайской культуры первичен именно письменный, иероглифический текст. Это обстоятельство определено не только традиционным пониманием китайскими мыслителями языка, и прежде всего языка культуры, как *вэнь*, узора, а не звука (как, например, в индийской цивилизации), но и тем обстоятельством, что в течение тысячелетий классическим языком большой традиции китайской культуры был *вэньян*, язык, принципиально произносимый и непонятный на слух, рассчитанный исключительно на зрительное, а не слуховое восприятие. Но это не меняет отмеченных параллелей между герменевтикой как раскрытием изначального языкового пласта у Хайдеггера и отношением к языку в конфуцианской традиции Китая.

Теперь об этих и других параметрах китайского мирозерцания можно поговорить подробнее.

Энергизм и витализм (категория ци)

Среди категорий китайской культуры нет ни одной столь важной для понимания китайского мировоззрения, как *ци*. Уже тот факт, что это слово переводилось на русский язык и как "дух" и как "материя" (я не касаюсь таких "нейтральных" переводов, как "эфир" и "пневма"), свидетельствует о том, что мы встретились с чем-то загадочным и достаточно странным: ведь для нашей культуры дух и материя – нечто взаимоисключающее, и одна и та же сущность никак не может быть и тем и другим. Или для этих странных китайцев не существует закона исключенного третьего? Хотя *ци* – понятие, конечно, весьма полисемичное, многозначное.

Древнекитайский философ-скептик Ван Чун (I в. н.э.), рассуждая о природе *ци*, привел пример, который можно считать классическим: подобно тому как лед при нагревании превращается в воду, а вода – в пар¹¹, так и *ци*, сгущаясь, становится веществом, а истончаясь – духом. Таким образом, между духом и веществом, материей и сознанием нет и не может быть непреодолимой грани, это не более чем разные состояния, модусы единой субстанции. Все, что есть в мире, – это *ци* и кроме *ци* и его состояний ничего нет. Утонченное, разряженное *ци* – дух, сгустившееся – вещество. *Ци* в своей первозданной тончайшей природе, еще не знающей полярности отрицательного (темного, женского) – *инь* и положительного (светлого, мужского) – *ян*, есть не что иное, как Изначальный Дух (*юань шэнь*). Но и самый неотесанный и бездушный камень как бы чреват одухотворенностью,

подобно тому как и в безднах Изначального Духа притаилась грубая вещественность, Вещество – "замороженный" дух и дух – "оттаявшее" вещество. Поэтому если правда то, что природа в своей основе одухотворена, то также справедливо и то, что дух природен, натуралистичен. Материя и дух единосущны и взаимосводимы, здесь нет места для трансцендентного мира вечных идей или дуализма духа и вещества, духа и плота. Более того, дух и вещество находятся в состоянии постоянного взаимоперехода, взаимопереплавки. Мир – гигантский горн, в котором все сущее, представляющее собой лишь различные формы и состояния *ци*, постоянно переплавляется, меняя свои очертания.

Ци предельно динамично. Оно не есть покоящаяся и "пребывающая" субстанция, скорее о *ци* можно помыслить как о мощных потоках жизненной силы, жизненной энергии¹², пронизывающих всю Вселенную и формирующих всю Вселенную. Все в мире столь же динамично. Онтология даосизма – онтология процессов, а не вещей. Каждая вещь – тоже процесс. Вот гора. Кажется, что она неизменна. Но ведь и она некогда возникла, она постепенно стареет, обветривается и наконец превращается в песок. А потом в ходе каких-то тектонических процессов из этого песка может возникнуть новая гора. В мире господствуют перемены (и); "совершенный мудрец следует им – и процветает, низкий человек противится им – и гибнет". И Дао-Путь – великий Регулятор перемен.

Итак, *ци* динамично, по своей сути это жизненная энергия, жизненная сила, пронизывающая собой весь мир, все вещи и все существа этого мира.

"Человек живет в *ци*, подобно тому как рыба живет в воде", часто говорят китайские мыслители, особенно даосы. Но *ци* не только вокруг человека. Самое главное, что оно и в самом человеке (я имею в виду *ци* в узком смысле этого слова как жизненную энергию, витальную силу): по энергетическим каналам (*цзин*) нашего тела *ци* циркулирует по всему организму, наполняя жизнью каждую клетку, каждый орган, каждую кость или мышцу. В основе любой болезни – нарушения циркуляции *ци*, "засоры" и "заторы" на его пути. И мудрый врач не лечит больной орган, а восстанавливает свободную циркуляцию *ци* в теле, разрушая воздвигнутые на его пути барьеры и дамбы. Это одна из основ традиционной китайской медицины, тесно связанной в своем развитии с даосизмом. Да и сами меридианы знаменитой китайской акупунктуры (иглотерапии) есть не что иное, как каналы, по которым текут потоки Единой Силы – животворящего *ци*.

А в некоторых текстах *ци* сближается с кровью, и тогда мы имеем достаточно широко распространенное в мире представление о крови как носителе жизненности и одушевленности (Библия, стоики). О таком сближении свидетельствует даже современный китайский язык, в котором слово "кровь" представлено биномом *сюэ-ци* ("кровь-ци").

Таким образом, китайский космос не спиритуален и не материален: он энергией. Этот космос пронизан жизнью, как бы чреват ею, ибо в нем нет ничего "мертвого", ничего не лелеющего в себе биения жизни. Вместе с тем то, что мы бы назвали веществом или материальной природой, здесь слегка одухотворено, ибо *ци* потенциально содержит в себе дух, подобно тому как духовные сущности "отягощены" материей (кавычки здесь необходимы, ибо то, что мы называем материей, не

было в пространстве китайской культуры чем-то отягощающим, пленящим дух). Но это говорит и о том, что ничто не препятствует нам рассматривать объекты, разводимые западной философией как разноприродные, в качестве, напротив, рядоположных. например, вещи и математические объекты, категории этики и явления природы: все есть формы постоянно переплавляемого *ци*, формы изменчивые и преходящие, но вполне сводимые друг к другу. Поэтому даосы, описывая чудеса своих бессмертных, отнюдь не нуждались в том, чтобы вводить категорию "чуда" как сверхъестественного события, акта, нарушающего природный порядок. Раз мысль, сила к веществу суть проявления одного и того же начала, нет ничего удивительного в том, что даос усилием воли может передвигать камни, летать в поднебесье, становиться невидимым и даже пребывать одновременно в разных местах. И здесь мы подходим еще к одной важной характеристике китайского универсума: в основе своей китайская картина мира глубоко магична, и этот магизм базируется на органицизме китайского космоса, отличающегося от новоевропейского космоса так же, как организм отличается от механизма.

О магии, струнах и вселенской симпатии

С китайской философией на Западе связан один миф, а именно миф о ее рациональности, возникший, по всей видимости, в эпоху Просвещения трудами как иезуитов, так и самих "просвещенцев", прежде всего Вольтера. Сейчас, когда мы знаем много типов и критериев рациональности, разговоры о китайском рационализме представляются как минимум наивными, но миф тем не менее продолжает существовать. Попробуем проанализировать, в каком смысле китайская философия признается "рационалистической".

Разумеется, она никак не может быть признана "повинной" в методологическом рационализме, то есть в рационализме Декарта, Спинозы и Лейбница, поскольку все его основоположения были чужды китайской мысли. Не соответствует она, разумеется, и позитивистским критериям рациональности. Вряд ли можно говорить и о рационализме в смысле типа мышления, противоположного интуитивизму (последнего в китайской мысли достаточно много, тем более что седалищем разума в китайской культуре выступало сердце, разумное чувствилище, по выражению А.И.Кобзева), волюнтаризму или фидеизму (последнего китайская культура просто не знала и противостоять ему поэтому никак не могла). Не занималась китайская культура и проблемой соотношения чувственного восприятия и разума, не провозглашала разум высшим арбитром и даже не считала разумность главной чертой, отличающей человека от животных (последней считалось наличие морали и моральной регуляции поведения). По существу, остается только одно – "бытовое", или нетерминологическое понимание рационализма как своего рода здравого смысла, обыденного рассудка, отвергающего все или сомневающегося во всем, что относится к сфере мистического или сверхъестественного. Рационализм здесь, собственно, есть не что иное, как удержание разума в границах "мира сего", удержание его от воспарений в область сверхъестественного или тем более мистического.

И действительно, читая древнекитайские тексты, те же иезуиты не видели в них ни мифа, ни склонности к рассуждениям о "божественном", ни "опасного" мистицизма. Для иезуитов это обстоятельство было амбивалентным: с одной стороны, оно говорило о том, что китайцы мудро воздерживаются от опасных умозрений, могущих увести их в темные бездны языческих фантазмов, с другой – свидетельствовало о религиозной глухоте китайцев, этого странного *peuple sans religion*, на-

рода без религии, тем паче нуждающегося в христианском просвещении. Просветители же были склонны усматривать в китайском "здравомыслии" или просвещенный деизм, или чуть ли не атеизм. Подобные представления без особых изменений переключались и в позитивистскую синологию XIX в. и дожили до первой трети XX в., когда им был нанесен смертельный удар французской синологией. Теперь синологи увидели, что китайская мысль пронизана методологическим "магизмом", предполагавшим совершенно иную картину мира, нежели та, в которой имеют место деизм, рационализм и даже атеизм (равно как и мистицизм с иррационализмом). Теперь стало понятно, что даже конфуцианские тексты, обвинявшиеся подчас философами с романтической жилкой в "плоской рассудочности", написаны людьми, следовавшими вполне определенной методологии, и методологии весьма далекой от какого бы то ни было рационализма. Эта методология, до поры до времени скрывавшаяся в линейных и нелинейных текстовых структурах¹³, была вполне эксплицирована в ханьскую эпоху. И базировалась она на том, что современные культурологи называли "коррелятивным мышлением".

Нельзя сказать, что Европа совершенно не была знакома с этим типом мышления. Однако в Европе оно было еще в античную эпоху отодвинуто на периферию философского и научного знания, будучи изгнано в слегка подозрительную и отчасти скандальную область оккультизма и герметизма. Да и сейчас оно еще присутствует в такой "подозрительной" области, как гороскопы. Короче говоря, в Европе уже в древности восторжествовало причинное мышление, и уже Демокрит был готов отдать персидский трон (которого у него, впрочем, не было) за одно только причинное объяснение, а в Китае его не смог привить и буддизм: место причинности было занято коррелятивностью.

Причинный взгляд на мир предполагает, что феномен "а" обуславливает феномен "b", будучи причиной последнего. Коррелятивный же подход усматривает некую связь, корреляцию, существующую между "а" и "b", причем эта связь (прямая и обратная) базируется на некоем родстве "а" и "b". Подобного рода отношения были известны в Европе под названием "симпатии" (взаимного сочувствия); и несмотря на определенное увлечение этим принципом (принимавшим форму "подобное влечется к подобному") некоторыми философами (пифагорейцы, платоники и натурфилософы эпохи Возрождения) и медиками (Парацельс), он был отодвинут европейской цивилизацией в область магии. Характерно, что целый раздел магической практики даже получил название симпатической (простейший пример: магом усматривается корреляция между некоей личностью и изображением этой личности; воздействуя на изображение, он стремится произвести требуемые изменения в личности изображенного). Важно отметить, что эта корреляция предполагает существование связей, отличных от причинных: никакое причинное мышление не усмотрит связи между созвездием, драгоценным камнем, датой рождения человека и его характером, хотя на признании таковой базируется вся астрология. Точно так же нельзя усмотреть причинно-следственных отношений между металлом, западом, белым цветом, легкими и справедливостью. Что их может объединять, что между ними общего? Между тем для древнего китайца тут все было ясно: весь приведенный ряд объединяет принадлежность всех его членов к первостихии "металл", который в свою очередь маркирует одно из состояний энергии *ци*, а именно, зарождение в ней отрицательной (*инь*) "заряженности" (об этом подробнее ниже). Таким образом, одной из характеристик коррелятивного мышления является классификационизм, выражающийся в построении классификационных рядов взаимосвязанных явлений.

Другим важным аспектом коррелятивного мышления была собственно теория симпатии, по-китайски называвшаяся доктриной "сродства видов" (*тун лэй*)¹⁴.

Все феномены классифицируются китайскими мыслителями по родам, или категориям (*лэй*). Критерием для отнесения к тому или иному роду выступает принадлежность явления к положительной (*ян*) или отрицательной (*инь*) сфере существования, к сфере того или иного первоэлемента традиционной космологии и т.д. Между явлениями "того же рода" существует определенная связь, точнее, интерактивная коммуникация: подобное взаимодействует с подобным. Тронул ноту "шан" одной лютни, и немедленно зазвучала нота "шан" на лютне, лежащей в соседней комнате. Мудрец же, следующий Дао-Пути, может, тронув одну струну одной лютни, заставить зазвучать все струны всех лютен Поднебесной. Таким образом, космос оказывается единой резонирующей системой, грандиозным звучащим органом, единым организмом, образованным взаимооткликающимися по принципу вселенской симпатии родами сущего¹⁵. В этом мире-организме господствует не причинность, а иной принцип: воздействие-отклик (*гань-ин*; почти бихевиористское "стимул-реакция"): воздействие на струну и отклик иной, родственной струны: "Не можешь ты цветка сорвать, чтобы звезды не потревожить". И даже человек силой своей искренности (*чэн*), предельным напряжением своей воли может воздействовать на Вселенную, откликающуюся ему в соответствии с характером воздействия:

Некогда Наставник Куан стал играть мелодию "Белый снег", и божественные существа снизошли на землю, налетели вихри, пролился ливень, правитель Пин-гун впал в немощь, а земли государства Цзинь изнемогли от засухи.

Вдова Шунь-юй в отчаянии воззвала к Небу, и гром и молния ударили в башню правителя Цзин-гуна, покалечив людей, а море выступило из берегов.

И слепой музыкант, и вдова – люди простые, их место не больше, чем место распорядителя вервия, а весят они меньше, чем пух. Однако тот, чья воля предельно напряжена, а дух сосредоточен на одном, способен проникнуть наверху в мир девяти небес, достигнув сферы совершенной эссенции жизненной силы. Из этого видно, что от кары священного Неба не скрыться ни во мраке могилы, ни в дальней глуши, ни среди гор и скал.

Царь У-ван во время похода на тирана Чжоу Синя переправлялся в Мэнцзинь. В это время дул яростный ветер, а водяной, покойный владетель Линьяна, гнал волны против течения. В кромешной тьме не видно было ни людей, ни коней. И тогда сам У-ван, сжимая в левой руке желтую секиру, а в правой – боевой топор с белым бунчуком, взмахнул им и гневно воззвал: "Я служу Поднебесной, так кто же смеет мешать мне?" И ураган утих, а волны улеглись.

Луянский государь был тесним в жестокой сече во время войны с княжеством Хань. В решающий момент сражения солнце стало клониться к западу. Тогда он взмахнул трезубцем, и солнце вернулось на три меры.

Тот, кто хранит естественность своей сути, бережет свою благодатную силу и блюдет свое тело от изъязнов, оказавшись в беде, сливает свой дух с Небом, становится единым с ним, как если бы никогда не отделялся от корня своего бытия. И что же тогда будет невозможным для него?¹⁶

Казалось бы, чистая симпатическая магия, приобретающая поистине космические масштабы. Да и мировоззренчески принцип сродства видов, основанный на "не-

научном" коррелятивном мышлении, представляется архаическим, меркнущим в свете причинных объяснений. Однако не ближе ли такой подход представлениям современной экологии, нежели механистический космос классической физики? Да и сама современная физика не остается в стороне. Вот что говорит по этому поводу современный российский физик Д.П.Поляков (материалы из Интернета):

Принцип воздействия-отклика играет, на самом деле, ключевую роль в квантовой теории поля. В принципе, вся потенциальная информация о свойствах той или иной теории содержится в особом объекте, называемом статистической суммой (partition function). Актуальная же динамика теории описывается в терминах т. н. корреляционных функций. Так вот, корреляционные функции квантовой теории суть отклик статистической суммы на бесконечно малый сигнал (воздействие) или, вернее, на цуг нескольких бесконечно малых сигналов. Причем эти инфинитезимальные сигналы, вообще говоря, совсем не связаны причинностью. В этом простейшем случае актуальное есть не более чем отклик Потенциального на ноту. Совсем иной – онтологический – смысл приобретает гань-ин в контексте голографии. Голография есть изоморфизм (на квантовом уровне) систем, живущих в пространствах разной размерности. Простейший пример (AdS/CFT correspondence) – изоморфизм 4-мерной квантовой калибровочной теории Янга-Миллса 5-мерной квазиклассической гравитации. Корреляторы 4-мерной теории в этом случае определяются опять же через отклик на воздействие (гань), но теперь воздействие (гань) уже не виртуально и не произвольно – это поле Лиувилля (дилатона) 5-мерной теории. Поле Лиувилля и есть Струна Мира...

Кто знает, как пошло бы развитие науки, если бы Европа на рубеже Возрождения и Нового времени выбрала бы иную парадигму научности, нежели механистическую и детерминистскую модель Галилея-Ньютона? Вряд ли следует некритически соглашаться с позитивистским пониманием научности как раз и навсегда данной объективной реальностью, постепенно освобождавшейся в процессе развития человечества от наслоений магизма и мифологизма и наконец обретшей адекватную себе форму в XVII-XIX вв. Скорее правомочно говорить о разных типах научности и разных дискурсах науки, каждый из которых позволяет познать то, что остается непознаваемым и смущающим умы остатком в рамках другого дискурса. Бурная смена научной парадигмы в физике XX в. (с неизбежностью влекущая таковую и в других естественных науках) подтверждает правомерность подобного подхода. Кто знает, какие дали открылись бы человечеству, если бы наука Нового времени в лице своих корифеев не объявила бы холизм, гилозоизм и теорию симпатий эпохи Возрождения ненаучной формой мышления и не отбросила бы их за пределы респектабельных форм познания, сделав их достоянием маргиналов из оккультного лагеря? Впрочем, ни Ньютон, ни Кеплер, ни другие светила зарождающейся науки новой Европы не собирались придавать механистической парадигме той жесткости, которую она приобрела трудами позитивистов XIX в., однозначно превративших "видимого бога" Платона в "механическую игрушку" (выражение А.Г.Погоняйло) то ли Господа Бога, то ли естествоиспытателя-позитивиста. Наука сама постепенно сконструировала свой предмет. Но, подобно тому как деревянный Пинокио стремился стать живым мальчиком, механическая игрушка на рубеже III тысячелетия обнаружила склонность к тому, чтобы стать живым организмом (по крайней мере, в своей экологической ипостаси). Удастся ли ей это? Посмотрим. Пока же вернемся в древний Китай.

Значение симпатической парадигмы воздействия-отклика было столь фундаментальным для китайского осмысления, что даже буддизм, инкорпорировавший представление о причинности в свою теорию кармы, ничего здесь не изменил. Как раз наоборот. На рубеже XII-XIII вв. в даосских кругах появился текст под назва-

нием "Тай шан гань-ин пянь" ("Главы Высочайшего о воздействии-отклике"), одобренный в 1230 г, императором Ли-цзуном и рекомендованный им к распространению в народе. Это дидактический текст, повествующий о воздаянии за совершенные благие или дурные дела. В совершенно буддийском духе здесь повествуется о последствиях тех или иных поступков. Однако вместо буддийского "причина-результат" (или "причина-плод"; *инь-го*) мы встречаем здесь все те же "воздействие-отклик": человек воздействует на сущее, и сущее откликается ему, награждая или карая. Важно иметь в виду, что этот принцип действует вполне автономно, не нуждаясь для своей реализации во вмешательстве какой бы то ни было сознающей воли – божественного промысла или божественного возмездия.

Вполне действен принцип "воздействие-отклик" и в сфере социальной мысли. Здесь важно иметь в виду то обстоятельство, что традиционная китайская мысль рассматривала общество как интегральную часть космоса, граница между природой и социумом не проводилась. Универсум природы и универсум социума образуют единое целое, оказывая друг на друга влияние по принципу "воздействие-отклик": поступки человека воздействуют на космос, откликающийся на эти поступки небесными знамениями или иными природными явлениями. Ну а поскольку человеком *par excellence* (как бы репрезентантом рода человеческого) в китайской культуре считался император, универсальный монарх, его поступки оказывали особое воздействие на космос и вызывали особенно отчетливую реакцию последнего. Так, недостойное поведение государя вызывало отрицательную реакцию Неба (здесь – космос как целое), выражавшуюся в знамениях – появлении комет, солнечных и лунных затмениях и т.д. Невнимание государя к этим знамениям усугубляло ситуацию: начинались стихийные бедствия (землетрясения, наводнения, засухи) и народные восстания. Если государь не исправлялся, его династия теряла свою харизму ("небесный мандат") и сменялась новой. Поэтому небесные явления могли использоваться учеными-конфуцианцами в качестве орудия социальной критики императора, чем они неоднократно и пользовались. Любопытно, что знамениями считались только те небесные явления, которые не были предсказаны астрономами (остальные относились к естественным феноменам, не несущим никакой знаковости), поэтому императоры были крайне заинтересованы в должной квалификации членов астрономических бюро и точности астрономических предсказаний.

По-видимому, всегда имевший место в Китае быстрый прирост населения уже в древности поставил вопрос об охране окружающей среды. Так, уже Мэн-цзы (ок. 372-289 до н.э.) советовал при ловле рыбы и черепах в замкнутых водоемах не вылавливать все, а оставлять часть их для разведения. При династии Хань императоры уже издавали эдикты, направленные на предотвращение хищнического и утилитарного отношения к природе. Идеологической основой известного нам эдикта рубежа христианской эры является именно доктрина вселенской симпатии¹⁷. Обращаясь к своим подданным, император говорит о том, что в эпоху золотого века древности благовещие фениксы гнездились прямо во дворах людских жилищ, а чудесные единороги-цилини бродили поблизости от людских селений. Все во Вселенной, констатирует император, связано по принципу "подобное к подобному" (*тун лэй*). Поэтому, заключает он, если вы хотите, чтобы вновь появились фениксы и единороги, то не разоряйте гнезда обычных птиц и логова обычных зверей, ибо если они понесут ущерб, то и чудесные животные также не вознамерятся явить себя перед людьми.

Таким образом, мир китайской культуры – это мир, в котором поведение человека может вызвать стихийные бедствия или, наоборот, процветание и покой, а все феномены природного и социального универсума образуют единую динамическую систему, основанную на постоянном резонансном взаимодействии всех своих элементов по принципу "воздействие-отклик", в свою очередь опирающемуся на симпатию подобного. В древнекитайской культуре Вселенная мыслится как иерархически организованное целое, или организм, в котором каждая его часть воспроизводит целое (известный современной науке голографический принцип). Человек есть микрокосм, вполне изоморфный макрокосму универсума и воспроизводящий как бы план космоса. Человек соучаствует в жизни космоса, подобно тому как и космос реагирует на события в жизни человеческого общества.

Говоря о китайской картине мира, нельзя обойти вниманием онтологический оптимизм китайской культуры. Космос есть Бог, Бог есть Космос, Космос гармоничный, упорядоченный, пронизанный потоками жизненной силы и сам представляющий собой живой пульсирующий сгусток энергии. И если буддист мог вслед за суфийским поэтом сказать: "Земля что мать, а Небеса – отец, детей своих, как кошки пожирают. Ни мать такую, ни отца такого я знать не знаю, знать не знаю", то для древнего китайца такие слова немыслимы. "Если родители скажут человеку, иди на запад или иди на восток, то разве он не отправится в путь? Так силы инь-ян не больше ли для человека, нежели родители?" – говорится в "Чжуан-цзы". И это вполне естественно для китайской мысли. "Вся тварь стенает, ожидая спасения", – говорит апостол Павел, и с ним вполне согласятся, например буддисты. Что же касается древнекитайского мыслителя, то, будь он даосом или конфуцианцем, такие слова ему просто не придут в голову. Не то чтобы китайский философ не видел страданий живых существ, просто он смотрел на мир под другим углом, и вечное таинство вселенских метаморфоз, величественно сменявших одна другую в соответствии с неизменным принципом изменений, занимало его ум много больше, чем страдания рождений и ужас смерти. В китайском космосе нет места трагедии или переживанию кошмара существования, столь остро переживавшегося гностиками. Это мир, наслаждающийся своей гармонией, проявляющейся и в долголети и в преждевременной смерти, и в приобретении и в утрате, и в победе и в поражении.

Космогония, или Как возникла Вселенная

В китайских текстах мы можем найти очень много весьма сложных и даже запутанных космологических моделей, однако если вычленим из них самое главное, абстрагируясь от деталей и мифологических образов, то мы получим не что иное, как знаменитую "Схему Великого Предела" ("Тай-цзи ту"), размышления о которой привели философа Чжоу Дунь-и (1017-1073) к созданию первой философской системы в рамках неоконфуцианской традиции. Однако создали знаменитую "Схему" даосы, и к Чжоу Дунь-и она пришла от преемников известного даосского мудреца X в. Чэнь Туаня (ум. 989), которого и следует считать подлинным основателем неоконфуцианства. Рассмотрим эту "Схему" в ее исконном контексте и отнесемся к ней как к некоему "конспекту" китайских космологических моделей и учений.

В основе сущего находится Беспредельное (*у цзи*), которое есть не что иное, как Изначальный Дух (*юань шэнь*), *ци* в его тончайшей форме. Это первоначало может быть также названо Хаосом (*хунь-дунь*) или Единым (*и*) или Изначальным

Ци (*юань ци*). Оно абсолютно просто, лишено какой-либо оформленности (*син*) и чуждо какой-либо дифференциации, а поэтому есть также Отсутствие (*у*) или Отсутствие [даже самого] Отсутствия (*у у*).

Важно, что в китайской философии нет понятий ни "бытие", ни "небытие", поскольку сам глагол "быть" отсутствует в древнекитайском языке; он заменен глаголом *ю* ("иметься", "наличествовать"), тогда как его антонимом будет отрицательный глагол "не иметься", "отсутствовать" (*у*). Именно это слово (*у*) используется для выражения идеи потенциального, латентного состояния космоса, предшествующего появлению проявленного мира наличного бытия (*ю*). Итак, не бытие-бытие, а отсутствие-наличие образуют базовую метафизическую оппозицию китайской мысли. При этом именно "отсутствие" [оформленной телесности] (*син*) является для древнекитайской мысли "субстанцией" (*ти*) и "корнем" (*бэнь*), тогда как на долю "наличия" выпадает статус "динамической акциденции", "функции" (*юн*) и "верхушки" (*мо*). И онтологически, и аксиологически "отсутствие" обладает безусловным *prius*-ом, первенством по отношению к "наличию". "Совершенный мудрец воплощает в себе отсутствие" (*шэн жэнь ти у*) – так гласит одна из максим китайской мысли.

В силу каких-то неведомых причин (о них в текстах никогда не говорится, думается, что китайские мыслители просто сказали бы: "Потому что такова природа первоначала") это простое Беспредельное начинает приобретать как бы полярную заряженность, как бы поляризуется: одна его "часть" (на самом деле, конечно, никаких частей у Беспредельного нет и быть не может, это просто фигура речи) обретает заряд положительный (*ян*), а другая – отрицательный (*инь*). Здесь эти слова никоим образом не следует понимать как синонимы пар "добрый – злой", "хороший – плохой" (этический дуализм чужд китайской культуре): это именно "положительное – отрицательное", или "плюс – минус" в самом что ни на есть объективном "естественно-научном" смысле. Вариантами инварианта "отрицательного" будет тьма, женственность, холод, покой, низина и тому подобное, а "положительного", соответственно, – свет, мужественность, жар, движение, вершина и прочее в том же роде (можете продолжить самостоятельно оба ряда). Таким образом, Единая Сила – *ци* Беспредельного становится двойственной, появляется отрицательное *ци* (*инь-ци*) и положительное *ци* (*ян-ци*). – Но они не остаются в статическом состоянии, а начинают переходить друг в друга, поля как бы обмениваются зарядами: "Один раз инь, один раз ян – это и есть Дао-Путь". В отрицательном как бы сокрыто положительное и в положительном – отрицательное, они, как говорят китайские мыслители, коренятся друг в друге, Сила *ян* доходит до предела своей зрелости и переходит в *инь*, которая в свою очередь переходит в *ян*. Это состояние двуединого *ци* называется Великим Пределом (*тай-цзи*) и графически изображается в виде знаменитой "Монады" – круга с черной и белой каплевидными половинами, в широких концах которых изображаются точки противоположного цвета, символизирующие потенциалы отрицательного в положительном и положительного в отрицательном¹⁸, Этот Великий Предел есть вечный Корень и Источник (*бэнь юань*) всего сущего, наполняющий все жизненной силой и энергией.

Однако процесс перехода отрицательного в положительное и наоборот постепенен и включает в себя несколько, а именно пять, фаз, которые в соответствии с

древней традицией называются пятью первоэлементами (*у син*): это дерево, огонь, земля, металл и вода (такой порядок перечисления называется порядком взаимопорождения; существует и порядок взаимопреодоления, также важный для даосской практики: дерево преодолевается металлом, металл преодолевается огнем, огонь преодолевается водой, вода преодолевается землей, земля преодолевается деревом и так далее). Какие же фазы процесса "один раз инь, один раз ян" маркируются этими "первоэлементами"? Дерево – зарождающееся *ян*, огонь – зрелое *ян*, земля – равновесие того и другого, металл – зарождающееся *инь*, вода – зрелое *инь* (и затем снова дерево – зарождение *ян*). Одновременно каждый из пяти первоэлементов представляет собой маркер некоего классификационного ряда. Другими словами, китайская мысль устанавливает ряды соответствий между первоэлементами как определенными состояниями ци и различными явлениями, как бы воплощающими в себе эти состояния. Приведем примеры таких рядов соответствий:

- Дерево – зарождение ян – восток – весна – зеленый – дракон – гуманность – печень.
- Огонь – зрелость ян – юг – лето – красный – феникс – благоговение – сердце.
- Земля – гармония инь-ян – центр – середина года – желтый – желтый дракон – искренность – селезенка.
- Металл – зарождение инь – запад – осень – белый – тигр – справедливость – легкие.
- Вода – зрелость инь – север – зима – черный – черепахо-змея – мудрость – почки.

Следующей ступенью формирования мира является установление Неба (как тотального воплощения заряда *ян*) и Земли (*инь*), мужского и женского, за чем следует уже появление всех родов сущего, как вещей, так и существ, живущих в соответствии с великим принципом Перемен (*и*) и Превращений (*хуа*). Чжоу Дунь-и, резюмируя все сказанное им об эволюции Великого Предела, возглашает: "Все сущее есть лишь пять первоэлементов, пять первоэлементов есть лишь два модуса – инь и ян, два модуса есть лишь единый Великий Предел". И Великий Предел есть лишь единое Изначальное Ци, добавляют даосы.

В завершение краткого обзора китайского образа мира остается лишь сказать несколько слов о таких понятиях, как "прежде небесное" (*сянь тянь*) и "после небесное" (*хоу тянь*), характерных в особенности для даосизма. Даосы считали, что до образования видимых Неба и Земли в процессе космической эволюции вначале сформировались их тонкие "эфирные" прообразы, населенные божествами и различными персонификациями самого Дао как предвечного первоначала, Изначального Духа. Это миры бессмертия и абсолютной гармонии. После формирования видимого Неба и Земли этот порядок нарушился, и в чередовании первоэлементов появился некий сбой: место базовых элементов (вода и огонь) заняли промежуточные (металл и дерево), уступив первым свое место. В результате космос стал носителем начала дисгармонии и дисбаланса: в мир (и в большой – космос, и в малый – тело человека) вступили смерть и несовершенство. Поэтому практикующий даос должен восстановить исходный прежде небесный порядок и "правильную" циркуляцию ци (прежде всего в своем собственном теле, конечно), превращаясь, таким образом, в бессмертное и совершенное божественное суще-

ство, подобное божествам и персонифицированным эманациям прежденебесных "тонких" миров¹⁹.

Глава 2

МИР ЧЕЛОВЕКА – МИР ИСТОРИИ

ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О ВРЕМЕНИ. КОСМОЛОГИЧЕСКИЙ КОНТЕКСТ

Как показал известный историк традиционной китайской науки Н.Сивин, китайский календарь, основы которого сформировались в ханьскую эпоху – во II-I вв. до н.э., представлял собой систему сплетенных между собой колесиков-циклов. Длительность таких циклов определялась вычислением наименьших общих кратных, в соответствии с которыми строились большие циклы, приводившие в движение меньшие. Вся система объединялась "циклом великого года", и он, словно гигантское колесо, вращал подсистемы из бесчисленных меньших колес²⁰.

Последний, самый общий, цикл определял все известные древним китайцам пять планет (космологически соотносимых с пятью первоэлементами) в одну систему. В календарную систему она входила как подсистема. В планетарный цикл входили:

1. Цикл "великого парада планет", равный 138 240 годам;
2. Великий год (*тай суй*; так же называлась некая невидимая планета "противоюпитер", игравшая важную роль в календарных расчетах), состоявший из 2626560 лет, или 5120 циклов "месяца совпадения, или 19 циклов "великого парада планет";
3. Главная эпоха Великого Предела, насчитывающая 23639040 лет, или 171 цикл "великого парада планет". Это максимальная константа, которая делится на все остальные. Календарный смысл выделения этой эпохи состоит в том, что в ее начале, в полночь первого дня первого года китайского века – шестидесятилетнего цикла, происходило одновременно новолуние и зимнее солнцестояние (таким днем и было 24 декабря 104 г. до н.э., когда император У-ди своим указом ввел новый календарь), причем Солнце, Луна и пять планет находились на одной линии, как "жемчужина на нитке ожерелья".

Все эти календарные построения приводятся здесь для указания на особенность китайского временного циклизма – повторяются временные циклы (видимо, предполагалось, что каждые 23639040 лет повторяется одно и то же мгновение времени), но это никак не связано с идеей космических циклов: космос как бы существует линейно, не разрушаясь и не воссоздаваясь вновь в конце каждого временного цикла.

Даже заимствование даосизмом и неоконфуцианством (с XI в.) из буддизма учения о циклах-кальпах не привело к корректировке представлений об историческом времени, которые уже давно сложились и были освящены всеми мыслимыми для китайской традиции авторитетами. Да и этот китайский космический цикл оказался по своей протяженности гораздо скромнее индийских циклов: его длительность

определялась в 129600 лет (это квадрат 360 – редуцированное число дней в году – космический цикл как бы образует "большой год", каждый календарный год которого представляет собой его "день")²¹.

Перейдем теперь к пониманию китайской культурой исторического времени.

В имперский период, то есть начиная с III в. до н.э., когда и складывается традиционное китайское историописание, исторический процесс рассматривался как чередование сменяющих друг друга династийных циклов (о структуре цикла будет сказано ниже), причем каждый цикл управлялся одним из первоэлементов (то есть императорская династия как бы правила силой одного из первоэлементов). Таким образом, общая схема исторического процесса по китайским источникам может рассматриваться как сочетание линейности и циклизма: циклы правления династий сменяют друг друга в линейной последовательности.

В этом процессе первоэлементы сменяют друг друга в порядке взаимопреодоления (*сян кэ*): дерево преодолевается металлом, металл преодолевается огнем, огонь преодолевается водой, вода преодолевается землей, земля преодолевается деревом и т.д.

Иногда эта символика первоэлементов приобретала вполне конкретные исторические воплощения. Так, возникшее в начале XVII в. маньчжурское государство первоначально называлось Цзинь ("Золотое", но этим же иероглифом обозначается первоэлемент "металл") – как в честь чжурчжэньской империи XII в. Цзинь (чжурчжэни были предками маньчжур), так и по родовому имени маньчжурских государей – Айсинь Гиоро (айсинь по-маньчжурски – "золото"). Вскоре начинаются пограничные столкновения между маньчжурами и китайской империей Мин, что заставило маньчжур задуматься о названии своего государства: династия Мин (1368-1644) правила под эгидой первоэлемента "огонь" (символический цвет – красный), а фамильным именем минских императоров было имя Чжу, что означает киноварно-красный (опять же огненный) цвет. По системе же взаимопреодоления огонь преодолевает металл, то есть огонь Мин должен растопить золото (металл) Цзинь. В 1637 г. маньчжурский император проводит церемонию изменения названия государства, которое отныне получает название Цин ("светлое", "ясное", "чистое"). А в иероглиф "цин" входит классификатор ("ключ") "вода": теперь положение меняется, вода Цин должна залить огонь Мин. Неизвестно, подействовала ли эта магия переименования, но в 1644 г. маньчжурские войска заняли Пекин и их малолетний император стал императором Китая под девизом правления Шуньчжи. Маньчжурская династия Цин правила Китаем до 1911 г. и потеряла престол в результате Синьхайской революции, вожди которой провозгласили Китайскую Республику.

ТЕОРИЯ НЕБЕСНОГО МАНДАТА (ТЯНЬ МИН)

Представления традиционной китайской историографии об историческом процессе были еще в древности выражены фразой: "Принцип чередования расцвета и упадка есть не что иное, как Веление Неба" (шэн шуай чжи ли суй эр тянь мин е). Та же самая мысль другими словами выражена в первых фразах знаменитого романа Ло Гуаньчжуна (XIV в.) "Троецарствие": "Объединившись, Поднебесная распадается, а после распада вновь воссоединяется". Надо сказать, что здесь китайский исторический циклизм имел прочную эмпирическую основу. Действительно, как правило, после правления в течение 200-300 лет общекайской династии

следовал период "распадения великих сил Поднебесной" (иногда очень длительный, как в III-VI вв., иногда на несколько десятилетий, как в X. в.), после чего страна объединялась под властью новой императорской династии. Даже свержение монархии в Китае в 1911 г. привело к фактическому распаду страны на Север и Юг, причем Север оказался во власти соперничавших и воюющих друг с другом милитаристских группировок, и только в 1927 г. Гоминьдан окончательно установил контроль над всей территорией Китайской Республики.

Две концепции объясняли необходимость смены династий и распада-воссоединения империи – теория "тела династии" (о ней ниже) и конфуцианская концепция Небесного Мандата (*тянь мин*). Само происхождение термина "Небесный Мандат" связано с одним историческим, но мифологизированным событием древнекитайской истории – походом чжоуского правителя У-вана против своего сюзерена, царя государства Шан-Инь – Чжоу Синя (рубеж XII-XI вв. до н.э.). Чтобы объяснить нарушение принципа преданности и верности (вассал выступил против сюзерена), создали теорию, согласно которой Небо как высшая, но безличная сила Вселенной лишило Чжоу Синя – жестокого и коварного тирана и развратника – права на царствование (своего мандата или веления – *мин*) и передало его добродетельному чжоускому У-вану. Но если первоначально это изменение воли Неба рассматривалось как единичный факт, маркирующий прасобытие истории чжоуского Китая, позднее конфуцианцы придали ему характер правила.

Впервые теория "изменения Небесного Мандата" (*гэ мин*; в современном китайском языке это слово имеет значение "революция") была кратко сформулирована крупнейшим конфуцианцем древности Мэн-цзы, получившим в традиции почетный титул *я шэн* – "уступающий только совершенному мудрецу" (имеется в виду Конфуций). Беседуя с правителем одного из китайских царств, Мэн-цзы заявил, что "истинного монарха" нельзя свергнуть и тем более убить. Когда же удивленный правитель начал приводить ему исторические примеры, Мэн-цзы объяснил, что все названные им личности не были подлинными монархами. Они были узурпаторами, незаконно, то есть без санкции Неба, занимавшими престол – "ничтожными людишками" (*сяо жэнь*), притворившимися царями. Поэтому, заключает Мэн-цзы, Небо может лишить недостойного государя своего мандата, права на царствование и заменить его другим, достойнейшим человеком в Поднебесной, к которому устремится народ, что и будет знаком благоволения к нему Неба (по хорошо известному в Европе принципу *"vox populi – vox Dei"* – "Глас народа – глас Божий"). Эта передача права на царствование и называется *гэ мин* – "смена Мандата".

В течение достаточно длительного времени после Мэн-цзы теория смены Мандата оставалась на относительной периферии политической и исторической мысли²², однако во время узурпации государственной власти Ван Маном (7-25 н.э.) она была востребована и с тех пор уже всегда оставалась в центре внимания. Использовалась эта доктрина прежде всего для легитимации прихода к власти новой династии и в качестве основной и опорной идеи официальных династийных историй, авторы которых должны были показать, как постепенно вырождается правящий дом предыдущей династии, теряя Мандат Неба, по заслугам переходящий к "совершенному мудрому" основателю новой династии.

ДИНАСТИЙНЫЙ ЦИКЛ И ТЕЛО ДИНАСТИИ

Династийный цикл, по китайским представлениям, подчинялся некоторым закономерностям.

1. Основатель династии. Предполагалось, что основателем династии (а следовательно, и обладателем Мандата Неба) мог быть только совершенный мудрец, наделенный всеми мыслимыми добродетелями (соответственно, все династийные истории идеализировали образ основателя). В течение многих поколений его предки занимались стяжанием благодатной силы-Дэ, некоей маны, благодатной энергии Неба и Земли, пестующей все сущее. Личность основателя – носитель огромного количества этой маны, что, собственно, и наделяет его возможностью стать обладателем Мандата Неба. Вступив на престол, основатель начинал испускать свою ману-Дэ во все четыре стороны света, выполняя таким образом функцию упорядочивающего Вселенную миродержавного монарха. Одновременно своим запасом маны (силы-Дэ) император-основатель формировал "тело династии"²³.
2. Тело династии. Мана-Дэ основателя династии формирует ее "тело": династия правит Поднебесной, пока это тело существует, то есть пока династия продолжает обладать маной. А это зависит от поведения преемников основателя, которые добродетельным правлением могут приумножать Дэ, могут поддерживать баланс благодатной силы, а могут тратить, "проедать" ее, если их поведение недостойно их сана. Таких в конце концов оказывается большинство, в результате мана истощается и последний представитель династии лишается Небесного Мандата – его получает за свои добродетели основатель новой династии. Если такого на данный момент не имеется, "великие силы Поднебесной" распадаются и единая империя заменяется периодом раздробленности на более или менее длительный срок. Авторы династийных историй даже будут заниматься подсчетами, сколько "хороших", "нейтральных" и "плохих" императоров было в предыдущей династии. Такая общая схема цикла. Но ее модель у китайских историографов на самом деле была более сложной. В частности, они ввели в свои историософские построения понятие *чжун айн* – "возрождение в середине"²⁴.

"Возрождение в середине" – это как бы обновление Небесного Мандата, которое может иметь место в период крайнего упадка правления благодаря героическим усилиям по умножению маны-Дэ добродетельным правителем, вступившим на престол. В результате происходит стабилизация династии и продление срока нахождения ее у власти. Интересно, что теория чжун син основывалась на исторических фактах преодоления династийного кризиса. Такие "возрождения в середине" имели место:

- a. В 27 г. н.э., когда после узурпации власти Ван Маном произошла реставрация династии Хань (Поздняя, или Восточная, Хань, 27-220).
- b. В 755-756 гг., когда танским императорам удалось подавить мятеж полководца Ань Лу-шаня и стабилизировать погружавшуюся в хаос империю, продержавшуюся до 907 г.
- c. В 1127 г., когда благодаря бегству на юг династия Сун сохранила свою власть над Южным Китаем до монгольского завоевания 1279 г. (север был завоеван чжурчжэнями).
- d. В 1861-1875 гг., когда в правление малолетнего императора Тун-чжи Китай смог оправиться от ударов, нанесенных ему Второй Опиумной войной, и от англо-французской оккупации Пекина, а также от последствий охватившей в то же время юг страны крестьянской войны тайпинов; в это же время начи-

нается медленный и противоречивый процесс модернизации и технического перевооружения Китая. Теория чжун син придает геометрическому образу династийного цикла как бы некоторую "синусоидальность".

Надо отметить, что начало правления новой династии действительно почти всегда было отмечено экономическим подъемом и расцветом; обычно это можно объяснить эффектом объединения страны и прекращением всевозможных смут и междоусобиц, положивших конец правлению предыдущей династии²⁵. Кроме того, политические реформы, проводившиеся новой династией, всегда способствовали повышению эффективности деятельности государственного аппарата и искоренению таких зол конца династийного цикла, как коррупция и произвол чиновников на местах²⁶.

ОФИЦИАЛЬНОЕ ИСТОРИОПИСАНИЕ В ИМПЕРСКОМ КИТАЕ. ДИНАСТИЙНЫЕ ИСТОРИИ

После "Истории Хань" Бань Гу написание истории предыдущей династии в начале правления следующей стало не только правилом, но и важным государственным делом. Эта традиция продолжалась до первой половины XX в., когда после свержения монархии был написан "Проект истории династии Цин" ("Цин ши гао")²⁷. Об объективности авторов династийных историй (а ими часто были крупнейшие историки и литераторы своей эпохи)²⁸ говорить трудно – истории писались с учетом политических оценок и задач времени их написания по достаточно жесткой схеме, но это ни в коей мере не мешает им быть важнейшими источниками для изучения истории Китая, содержащими огромный и бесценный фактический материал. Собственно, писались династийные истории большой комиссией, в которую входили ученые, назначенные императором, но автором обычно считается председатель комиссии; после завершения работы написанный текст поступал на высочайшее утверждение, после чего и становился свершившимся фактом традиционной китайской историографии. Кроме официальных существовали и неофициальные исторические сочинения, которые назывались "внешними" (*вай*) или "особыми" (*бе*) историческими сочинениями; их авторы порой достаточно далеко отходили от официальной интерпретации тех или иных событий, и их точка зрения, конечно, должна учитываться современным историком Китая (прежде всего для коррекции официальной трактовки событий и персоналий), что не отменяет первостепенной ценности в качестве источника именно династийных историй.

Как уже говорилось, в основе идеологии династийных историй лежали идеологемы "смены Небесного Мандата" и "тела династии", что обуславливало и цель написания этих сочинений – обоснование закономерности падения предыдущей династии и прихода к власти династии царствующей²⁹. Структура официальных историй тоже была достаточно жесткой, хотя отдельные разделы могли заменяться другими, разделов могло быть больше или меньше, но общая схема текста от этого не менялась. Вот принципиально важные разделы династийных историй: 1) Основные анналы (*бэнь цзи*) – хроника событий; 2) Трактаты (*чжи*); трактаты давали общую характеристику основным аспектам экономической, научной и культурной жизни Китая эпохи описываемой династии, например, "Трактат об астрономии и календарях", "Трактат о музыке", "Трактат о финансах и товарах", "Трактат об изящной словесности", "Трактат о землеописании" и др.; 3) Жизнеописания императриц и наложниц (*хоу-фэй чжуань*); иногда могли выделяться жизнеописания членов императорской семьи; 4) Отдельные жизнеописания (*ле чжуань*) –

биографические трактаты, посвященные личностям, так или иначе прославившимся (со знаком плюс или минус) в правление данной династии.

По объему династийные истории – огромные сочинения: даже составленная под редакцией Шэнь Юэ история эфемерной династии (Лю) Сун, правившей в течение пятидесяти девяти лет (420-479), представляет собой в современном издании семь томов (правда, сравнительно небольшого формата). Всего насчитывается двадцать четыре династийные истории, которые постоянно переиздаются в Китае и в наше время.

ИСТОРИЯ КАК РЕГРЕСС. ИСТОРИОСОФСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ ШАО ЮНА

Наряду с концепцией династийных циклов существовала и еще одна, более древняя, модель описания исторического процесса, продолжавшая и позднее сосуществовать с циклической моделью. Эту древнюю модель можно назвать линейно-регрессивной.

Хорошо известно, что большинство китайских философских учений (прежде всего конфуцианство и даосизм) относили эпоху золотого века в некую глубокую древность или прадревность. Но если для даосов это была еще догосударственная эпоха простоты и жизни в полном единении с природой, то для конфуцианцев это было квазиисторическое время правления совершенномудрых государей Яо, Шуня и Юя (последний считается основателем династии Ся, которую современная китайская наука признает исторической – от рубежа III-II тыс. до н.э. до середины II тыс. до н.э.). Близки к стандартам этих совершенномудрых государей и такие идеализированные конфуцианством исторические личности, как чжоуские У-ван и его сын Вэнь-ван (XII-XI вв. до н.э.). Позднее мир постепенно погрузился в смуту и государи утратили понимание великого Дао-Пути совершенномудрых монархов древности. Знатоками этого Дао и считали себя конфуцианцы.

В главе "Ли юнь" конфуцианского канонического текста "Записи о ритуале" ("Ли цзи") описывается порядок деградации человечества: от эпохи Великого Единения (*да тун*) люди перешли к эпохе Великого Процветания (*тай кан*), затем – Малого Процветания (*сяо кан*), после чего настало время смуты (*луань*). Конфуцианские реформаторы – либералы конца XIX в. (прежде всего Кан Ювэй) использовали это учение в рамках новой прогрессистской модели: в результате реформ, говорили они, человечество сможет пройти те же этапы в обратном порядке и вернуться к состоянию Великого Единения (Кан Ювэй считал, что современные ему Европа и Америка уже вступили в эпоху Малого, а то и Великого, Процветания)³⁰. Но классическое конфуцианство смотрело на такую перспективу достаточно пессимистически. Добавим, что известный историк китайской науки и цивилизации Дж.Нидэм видел в регрессивной модели зачаток представления о линейности времени³¹. Но в любом случае в имперскую эпоху данная регрессивная модель оказалась вписана в циклическую. И самым ярким представителем этого синтеза двух историософских моделей стал сунский конфуцианский мыслитель Шао Юн, оказавший мощное влияние на формирование неоконфуцианской философии.

Шао Юн (1011-1077) ввел в китайскую философию заимствованную из буддизма доктрину космических циклов, используя, однако, для обозначения циклов не слово "кальпа" (кит. *цзе*), а восходящее к "Канону Перемен" ("И цзин") слово *юань* (досл.: "начало"). Этот космический цикл был разделен Шао Юном на меньшие

отрезки, которые он назвал "годом" (*нянь*), "эпохой" (*ши*), "поворотом" (*юнь*) и "совокупностью" (*хуэй*). Их соотношение таково: в каждом космическом цикле (*юань*) двенадцать "совокупностей", в каждой "совокупности" тридцать "поворотов", в каждом "повороте" – двенадцать "эпох", в каждой "эпохе" – тридцать "лет". Продолжительность всего цикла, как уже говорилось в начале этой статьи, 129600 лет.

Основой для моделирования мирового цикла Шао Юну послужил астрономический год: в космическом "юане" содержится столько же "совокупностей", "поворотов", "эпох" и "лет", сколько в году месяцев, в месяце – суток, в сутках – часов (китайский час, "стража" – *гэн*, равен двум европейским) и в часах – минут (также двойных). Поэтому основные этапы "космического года" были соотнесены неоконфуцианцами с сезонами, также обозначенными терминами "И цзина" – *юань* – начало, *хэн* – расцвет, *ли* – польза и *чжэн* – добродетель. Первый соответствует весне (от формирования мира до появления всех живых существ), а последний, естественно, зиме (пустота, предшествующая формированию нового универсума), за которой следует новая "весна" и, соответственно, новый космический цикл. Этим циклам не было начала и не будет конца.

Весь космический цикл Шао Юн разделил также на двенадцать отрезков – по числу одного из наборов так называемых циклических знаков, формальных маркеров самых различных как пространственных, так и временных структур (второй набор насчитывает десять знаков). Каждый из них был обозначен одной из гексаграмм (графических символов из шести черт, символизирующих *инь* и *ян*) "Канона Перемени", расположенных по принципу возрастания, а затем убывания непрерывных (*ян*) черт. Так, у первой гексаграммы, символизирующей появление мира, только одна черта является непрерывной, у второй (возникновение вещей и существ) их уже две, у шестой (полное становление мира) – все черты непрерывны, после чего начинается их уменьшение, причем последняя гексаграмма, обозначающая этап космической пустоты между циклами, состоит только из прерывистых (*инь*) черт. Затем все повторяется.

Понятно, что двенадцать этих отрезков соответствуют месяцам года и соответствуют "совокупностям" (*хуэй*). Период расцвета и мира в целом, и человечества приходится здесь на шестой, центральный, отрезок, соответствующий, по Шао Юну, периоду правления совершенномудрых государей древности до появления первых династических государств, когда престол передавался не сыну-наследнику, а самому достойному человеку в Поднебесной. Вся последующая известная Шао Юну история человечества (плюс значительный отрезок последующей, включая, по его расчетам, и нашу современность) относится философом к следующему, седьмому, "месяцу" и рассматривается как начало упадка мира и человечества, причем этот упадок прогрессирует (вспомним шутку Вл. Соловьева о "прогрессивности" прогрессивного паралича). За всю историю человечества, утверждает Шао Юн, сменилось четыре ухудшающихся типа правления: правление августейших (*хуан*), владык (*ди*)³², царей (*ван*) и гегемонов-тиранов (*ба*). Каждый из этих типов правления соотносится Шао Юном с одним из сезонов (правление августейших – весна, правление гегемонов – зима).

Правление августейших и владык относится Шао Юном к мифической древности, правление царей – к династиям Ся (полулегендарная династия), Шан-Инь (до на-

чала XI в. до н.э.) и Чжоу (точнее, Западное Чжоу). С упадка государства Чжоу и до эпохи самого Шао Юна (т.е. с VIII-VI вв. до н.э. до XI в. н.э.), как он считал, установилось правление гегемонов-тиранов. При этом династия Хань едва не достигла уровня "правления царей", остальные же династии ей значительно уступали.

Типы правления отличаются друг от друга, считает Шао Юн, средствами, которыми данное правление пользовалось.

Так, августейшие правили посредством Дао-Пути, оказывая преобразующее влияние (*хуа*) на народ. Владыки управляли посредством благой силы *дэ* иставляли народ. Цари посредством подвигов упорядочивали Поднебесную и властвовали над народом. И наконец, гегемоны вели народ, применяя силу, ввергая его в войны из-за своей выгоды. Таким образом, практически вся реальная история Китая оценивается Шао Юном крайне пессимистически как царство насилия и борьбы за выгоду, причем исключение им не делается даже для царствовавшей в его время династии Сун.

Таким образом, можно сказать, что модель Шао Юна совместила в себе представление о цикличности времени с представлением о постепенном развитии, расцвете и последующей деградации общества, сняв таким образом наличествовавшее в китайской культуре противоречие между представлением о временных циклах и концепцией постепенной деградации общества после утраты Дао-Пути золотого века древности.

В заключение хотелось бы отметить, что циклическая модель универсума, предложенная Шао Юном, не была простым заимствованием из буддизма, поскольку она имела корни в собственно китайской традиции, а именно – в циклизме "Канона Перемен". Буддийское влияние лишь стимулировало процесс систематизации и концептуального оформления уже имевшихся в китайской культуре представлений и реализации уже существовавших тенденций к созданию универсальной циклической модели космоса³³.

Глава 3

ВЕЩЬ И ВЕЩНОСТЬ В КИТАЙСКОЙ И ЕВРОПЕЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Выше в тексте неоднократно использовалось слово "вещь" для передачи китайского *у* (омоним китайского слова *у*, обозначающего неналичие, отсутствие). Однако теперь представляется существенным рассмотреть специфику понимания самой вещи в китайской *культуре*, и прежде всего в даосской традиции, при соотнесении этого понимания с современным западным, прежде всего хайдеггеровским, подходом к проблеме вещиности.

Для определения онтологического статуса вещи в китайской культуре обратимся к "Дао-Дэ цзину", не только важнейшему тексту даосской традиции, но и одному из наиболее значимых и репрезентативных памятников китайской мысли вообще. В "Дао-Дэ цзине" содержится следующее рассуждение (гл. 25):

Вот Вещь, в Хаосе свершившаяся, прежде Неба и Земли родившаяся!
О безмолвная! О безвидная!
Одиноко стоишь и не меняешься, окружаешь все сущее и не гибнешь!
Тебя можно назвать Матерью Поднебесной.
Я не знаю твоего имени, но, обозначая знаком, называю тебя Путем-Дао.
Делая усилие, называю тебя Великим.
Великое называю уходящим, уходящее называю далеким, далекое называю возвращающимся.
Поэтому Дао велико, Небо велико, Земля велика, Монарх также велик.
Таким образом, в мире четверо великих, но Монарх из них – на первом месте.
Человек берет за образец Землю.
Земля берет за образец Небо.
Небо берет за образец Дао.
А Дао берет за образец свою самоестественность³⁴.

Этот пассаж представляет весьма значительный интерес для решения рассматриваемой проблемы. Во-первых, здесь "вещью" названо само Дао, то есть высшая и предельная онтологическая реальность. Дао (а это понятие является центральным и основополагающим для китайской культуры) постоянно характеризуется в "Дао-Дэ цзине" как безымянное, неопределимое, выходящее за пределы восприятия и рассудочного понимания. Это абсолютное начало и абсолютная ценность, обнаруживающаяся, являющаяся в сущем и вместе с тем слитая с космическим телом сущего. Это высшая закономерность Вселенной и одновременно ее субстанциальная основа и ее порождающий принцип ("Мать Поднебесной"), субстантивированная закономерность мироздания, по определению Г.Э.Гороховой³⁵. И это первоначало, китайский аналог Бога, названо в тексте "вещью". При этом китайской культуре был абсолютно чужд какой-либо механицизм, наличие которого могло бы привычным для европейца образом объяснить это "овеществление" высшей реальности (ср. Картезијево определение души как *res cogitans* – "мыслящая вещь"). Напротив, китайская культура всегда ориентировалась на организм, а не на механизм, то есть ее идеал – единство с универсумом, образующим "единое тело" (*и ти*).

Поскольку категория Дао парадигматична для китайской культуры, то можно с полным основанием говорить об ином, нежели в Европе, понимании вещиности в Китае. Здесь вещь – это не мертвый объект, распознаваемый воспринимающим субъектом (или конструируемый им) и противостоящий ему, а живая реальность, предшествующая субъект-объектной дихотомии как Хаос, то есть абсолютное единство и целостность первоизданного (преждевещного – *сянь тянь*) миропорядка³⁶. Даосская вещь бытийна и бытийственна, ее вещьность не суть предметность или опредмеченность, ее сущность не совпадает с существованием в томистском смысле, а, скорее, сама есть существование.

Хайдеггер пишет: "Надо искать и пройти какой-то путь к прояснению онтологического фундаментального вопроса. Единственный ли он или вообще верный ли, это может быть решено только после хода"³⁷.

Здесь немецкий философ вполне в духе Лао-цзы говорит о приоритетности пути и движения по пути перед статикой истины как данного и заданного³⁸.

А вот еще один поразительный пример совпадения даосской и хайдеггеровской мысли относительно "вещности". Достаточно сравнить два пассажа:

"Дао-Дэ цзин" (гл. 11):

"Стенки из глины – это сосуд. Но то, что в нем – отсутствие, определяет наличие возможности использования сосуда. В стенах пробиты окна и двери – это дом. Но то, что в нем – отсутствие, определяет наличие возможности использования дома. Поэтому наличие чего-либо определяет характер использования вещи, а отсутствие – принципиальную возможность использовать ее".

Хайдеггер ("Вещь"):

"Вместительность обеспечивается, по-видимому, дном и стенками чаши. Но позвольте! Разве, наполняя чашу вином, мы льем вино в дно и стенки? Мы льем вино самое большее между стенками на дно. Стенки и дно – конечно, непроницаемое в емкости. Только непроницаемое – это еще не вмещающее. Когда мы наполняем чашу, вливаемое течет до полноты в пустую чашу. Пустота – вот вмещающее в емкости. Пустота – это Ничто в чаше, есть то, чем является чаша как приемлющая емкость"³⁹.

Но раз вещь китайской культуры жива и универсальна, духовна и одушевлена, то нет ничего удивительного, что китайцы относили к вещам не только предметы материального мира, как рукотворные, так и природные, но и все живые существа (включая людей). Другими словами, вещь в китайской культуре – не только вещь, но и существо, или вещь – существо, на что указывает и ключ (классификатор) соответствующего иероглифа – "жертвенное животное". Таким образом, грань между живой и неживой природой в категории "вещь" стирается, и не в сторону овеществления живого, а в сторону одушевления неживого, что объясняет достаточно широкое распространение гилозоизма, типологически сходного с гилозоизмом досократиков, в традиционной китайской мысли. Понятно, что подобный подход сближается с философскими подходами Хайдеггера хотя бы уже из-за своей типологической близости универсуму досократического мышления, которому Хайдеггер безусловно симпатизировал и который считал истинно выражающим бытийственность бытийного и раскрывающим подлинность существования "под тяжким игом бытия".

В связи с гл. 25 "Дао-Дэ цзина" имеет смысл обратить внимание еще на одно обстоятельство. Здесь с Дао связывается такая важнейшая категория даосского умозрения, как своетакость (*цзы жань*), о которой уже шла речь выше в связи с философией Го Сяна. Своетакость – это то, чему следует само Дао. Но чему может следовать Первовещь? Самой себе. Таким образом, Первовещь дышит свободно, ибо свобода и есть, по существу, совпадение существования с собственной природой, своеприродность бытия. При этом Дао передает эту свободу иерархически стоящим ниже реальностям – силам природы в их универсальности (Небо и Земля) и человеку.

Как говорит Хайдеггер, переосмысляя Гераклита: "Веществуя, вещь дает пребыть собранию четверых – земле и небу, божествам и смертным – в односложности их самую собой единой четверицы"⁴⁰. И далее: "Вещь дарит пребывание четверице. Вещью веществуется мир. Всякая вещь дает пребыть четверице как пребыванию – здесь и теперь – односложности мира"⁴¹.

Таким образом, Дао-Вещь даосов и веществуящая мир Вещь Хайдеггера – одна и та же Правещь, которая есть присутствие мира по самому своему существу. И эта Дао-Вещь есть Ничто, Ничто из сущего и вместе с тем хранилище, "хран", и вместителище всего сущего, его же и осуществляющее⁴². Здесь не нужны никакие особо

изоощренные типологические параллели: любой мало-мальски знакомый с даосской мыслью человек сразу же видит ее присутствие в самом духе (а часто и букве) рассуждений Хайдеггера о вещи в его одноименном эссе 1954 г.

Вторая глава другого даосского памятника, "Чжуан-цзы", заканчивается знаменитой притчей о бабочке: автору текста, Чжуан Чжоу, снится, что он бабочка. Потом Чжуан-цзы просыпается и размышляет о том, проснулся ли он, или теперь заснула бабочка, и уже ей снится, что она – Чжуан Чжоу. Этот сюжет завершается многозначительной фразой: "Между бабочкой и Чжуан Чжоу непременно существует различие. Это как раз и называется превращением вещей"⁴³.

Это "превращение вещей", в котором меняются местами жизнь и смерть, сон и бодрствование, в конечном итоге является превращением Единой Вещи (*и у*) – Великого Кома (*да куай*) целостного существования, проявляющимся во всем многообразии эмпирического мира. Впрочем, позиция "Чжуан-цзы" относительно вечности Дао отличается от позиции "Дао-Дэ цзина": для "Чжуан-цзы" Дао не вечно, хотя и является источником всякой вечности: "Дао овеществляет вещи, не будучи само вещью" (*Дао у у эр фэй у*)⁴⁴.

Тем не менее Дао и в "Чжуан-цзы" остается порождающим вечность началом, что означает его имманентность вечному миру: Дао именно порождает вещи, выводя их из своей глубины – порождающего женского лона сущего:

Ложбинный	дух	бессмертен.
Называют	Сокровенной	Самкою
Врата той Самки Сокровенной – корень Неба и Земли. (<i>Дао-Дэ цзин. Гл. 6</i>)		его.

Следовательно, столь характерное для иудеохристианской традиции противопоставление божественного и тварного абсолютно чуждо китайской культуре – она постулирует по-себе-бытие сущего. Ее мир – мир овеществленного бытийствующего Дао, "Великий Ком" учения "Чжуан-цзы".

Словом "вещь" (*у* – не путать с "у", обозначающим отсутствие-неналичие) обозначаются не только неодушевленные предметы, но также животные (в современном языке "животное" – *дун у*, что буквально означает "движущаяся вещь") и даже люди (ср. современное *жэнь у* – "персонаж"), что в контексте европейской культуры непременно подразумевало бы наличие pejоративного смысла. Однако контекст китайской культуры не предполагает никакого уничижения. Собственно говоря, эта культура с присущим ей гилозоизмом вообще практически стирала различие между живым и неживым – все суть не что иное, как потоки энергии *ци*, принимающей те или иные формы и модальности. Вся вселенная есть одно живое тело, образуемое потоками вечно изменяющейся энергии, а если это так, то можно ли принципиально выделить в нем нечто совершенно неживое и неодушевленное?

Напомним, что, по существу, вещи (в европейском понимании этого слова), животные и люди представляют собой различные состояния, или модификации, единого субстанционального начала – *ци* (жизненная энергия – *elan vital* Бергсона), проявляющегося в них в различной степени плотности (максимальной в предметах и минимальной в людях). В другом аспекте все вещи-существа могут рассматриваться в качестве различных типов оформления первосущего ненали-

чия-отсутствия, под которым большинство даосов (Го Сян является исключением) понимают изначальное аморфное и недифференцированное, или неоформленное, состояние мира (его *син эр шан* – "надформие"; этим словом в современной терминологии часто передается на китайский язык греческое "метафизика", "метафизический", хотя точной лингвистической калькой были бы слова "метаморфность" и "метаморфный" – от греческого *morphe* – "форма"). В ходе космогонического процесса это предсущее отсутствие дифференцируется и оформляется, превращаясь в мир наличия (*ю*), который называется также миром "десяти тысяч (то есть множества) вещей-сущест" (*вань у*). Если предсущий мир отсутствия, "Хаос" (*хунь-дунь*), и Дао, как имманентный принцип его разворачивания, может быть назван Правещью, то мир наличия будет сферой ее явления в многообразии собственно вещей – мириад предметов, живых существ и людей.

Здесь мы сталкиваемся с принципиальным отличием традиционного китайского понимания "вещи" от древнегреческого: "У греков был уместный термин для "вещей": *pragmata*, т.е. то, с чем имеют дело в озабочившемся обращении (*praxis*). Но онтологически как раз специфично "прагматический" характер этих *pragmata* они оставляли в темноте, определяя их "ближайшим образом" как "просто вещи"⁴⁵. То есть для греков вещь мыслилась прежде всего как средство⁴⁶, тогда как для китайского понимания это скорее то, что существует "без почему", вполне своетак (подобно розе из цитировавшегося выше двустигия Ангелуса Силезиуса). Вещь в китайском понимании – это событие (*ши*) и со-бытие, сопричастное сущее. Находясь в самих себе, они являются только вещами без какой-либо прагматической нагрузки: горы это – горы и воды – это воды⁴⁷.

Поскольку китайской культуре чуждо противопоставление вещности и духовности, представление о человеке как о "вещи" вполне гармонично сосуществует с признанием за человеком особого места в универсуме. Человек, с одной стороны, рассматривается в китайской традиции как одна из вещей-сущест космоса, а с другой – выделяется из этого множества и ставится в один ряд с господствующими силами Вселенной – Небом и Землей. Так образуется универсальная космическая триада (*сань цай*) – Небо, Земля и Человек, триада, в которой Человек занимает центральное положение посредника и объединяющего универсум начала. Как посредник (медиатор), Человек соединяет, связывает воедино Небо и Землю, а в качестве объединяющего начала Человек является микрокосмом ("маленьким Небом и Землей" – *сяо тянь-ди*), отражающим в себе все многообразие природы и включающим его в себя. С другой стороны, человек может преодолеть свою "отключенность", "отдельность" от мира и слиться с телом (*ти*) космоса. Образовав единое целое со всем сущим (этот аспект единения человека и мира особенно подчеркивался не только даосизмом, но и неоконфуцианством). В своем философском измерении тема Человека как начала, соприродного Небу и Земле, по существу, вводит тему присутствия. Мир китайской мысли есть присутствие размерного целого-бытия. Человек как член мировой триады и ее объединяющий принцип не есть абстрактный дистиллированный познающий субъект новоевропейской философии. Скорее он есть гипостазированное (или олицетворенное) кто присутствия; он тот, благодаря которому бытие мира становится также бытием в мире и само бытие обретает свою завершенную мирность.

Будучи микрокосмом, человек обладает способностью, в свою очередь, моделировать Вселенную, порождая различные типы моделей – микрокосмов. Последнее качество человека нашло свое выражение как в китайских эстетических концепци-

ях, так и непосредственно в искусстве, ибо знаменитые китайские сады и парки (наиболее показательны парки Сучжоу и сад летнего императорского дворца Ихэюань, представляющий собой синтез всего многовекового садово-паркового искусства Китая), а также пейзажи с карликовыми деревьями (*пань цзин* – "пейзаж на блюде") были не чем иным, как попытками реализовать создание адекватной модели мироздания, "космос в вазе с цветами", который, будучи аналогичен гармоничному и стройному универсуму, мог служить достойным объектом эстетического созерцания, порождающего чувство сопричастности универсуму и единству (единотелесности – *и ти*) с природой.

Другим примером рукотворной микрокосмической модели мира в китайской традиции является даосская алхимическая лаборатория, ибо алхимический процесс, совершающийся в ретортах и тиглях даоса, взывающего тайн бессмертия, был для алхимика не чем иным, как аналогом космических процессов Вселенной, искусственно воспроизведенной в лабораторных условиях.

"В присутствии лежит сущностная тенденция к близости", – говорит Хайдеггер⁴⁸. В традиционной культуре Китая эта тенденция человеческого присутствия нашла свое выражение не в технологической оснащенности, сжимающей пространство и время (как в культуре Запада – средства коммуникации и распространения информации), а в особой экзистенциальной интимной близости человека и природы, вещного, ко живого мира, единого и многообразного в этом единстве универсума. Человек здесь доверительно близок миру. Его в-мире бытие не есть лишь формальное помещение в пространство Вселенной, "между Небом и Землей", Это друг-в-друге бытие вещей – существ и человеческого присутствия, бытие как экзистенциал – "пребывание при...", "доверительная близость с...". "Бытие-в есть соответственно формальное экзистенциальное выражение бытия присутствия, имеющего сущностное устройство бытия-в-мире"⁴⁹.

Можно ли, исходя из сказанного выше, прийти к заключению, что онтология китайской культуры, подобно онтологии культуры европейской, была онтологией вещей? И да и нет: само понимание вещи и ее онтологического статуса было в китайской культуре совершенно иным, чем в Европе. С европейской точки зрения это онтология процессов и ситуаций, но с китайской – это онтология вещей-существ (*y*), понимаемых как процессы и ситуации, что также близко позиции Хайдеггера.

Одной из важнейших категорий китайской культуры является понятие "перемены" (*и*), запечатленное в названии фундаментальнейшего памятника этой культуры – "И цзина" ("Канон Перемен" или "Книга Перемен"). Согласно концепции перемен, все сущее находится в процессе постоянного изменения, определяемого фазами цикла "отрицательное-положительное" (инь-ян)⁵⁰: "То инь, то ян – это и есть Дао-Путь"⁵¹. Традиция утверждает, что шестьдесят четыре гексаграммы (графических символа "Канона Перемен" из различных комбинаций шести непрерывных, положительных, и прерывистых, отрицательных, черт) метафорически описывают, фиксируют и обозначают все возможные в мире ситуации, то есть фазы процесса-вещи в ее взаимодействии с другими процессами-вещами. Ситуацию обозначает и китайский иероглиф – не только как элемент письменности, но и как базовый компонент культуры⁵². Следовательно, каждая вещь представляет собой процесс различной скорости протекания, что отражает динамическую природу вещи. Интересно, что в европейской культуре, несмотря на наличие в ней, начиная с антич-

ности, категории становления (классически выраженной в учении Гераклита), понимание мира и вещей как процессов было впервые сформулировано только А.Н.Уайтхедом в первой половине нашего столетия. Это связано, видимо, с тем, что со времен Платона европейская мысль была склонна видеть в процессе и изменении знак неподлинности бытия, ущербного бывания, отличного от вневременной истины вечного и неизменного действительного бытия. И только принципиальный "антиплатонизм" (выражение Э.Левинаса) современной западной философии позволил ей по-иному взглянуть на проблему процессов и изменений:

"Итак, современная философия значения, восходит ли она к гегелевским, бергсоновским или феноменологическим (как в случае с Хайдеггером. – *Е. Т.*) корням, в одном основополагающем моменте противостоит Платону; постижимое немислимо вне подсказавшего его становления. Не существует значения в себе, будто бы достижимого для мышления в прыжке через искаженные или верные, но в любом случае ощутимые и ведущие к нему отражения"⁵³.

К этой линии развития западной мысли принадлежит и философия Хайдеггера. Китайская же мысль не знала оппозиций "вечность-время" и "бытие-становление". Поэтому ей ничто не мешало рассматривать мир в категориях онтологии вещей-процессов. Таким образом, вещь китайской культуры – не бездушный объект для деятеля-субъекта, оперирующего вещами по своему произволу, а нечто своеприродное, своесущее (*цзы син; цзы дэ*) и самодвижущееся, самоизменяющееся (*цзы хуа*).

Эта особенность понимания вещи в контексте традиционной китайской культуры привела к установлению синонимической корреляции между понятиями "вещь" (*у*) и "дело" (*ши*). Постепенно эти слова становятся полностью взаимозаменяемыми синонимами, что отразилось и в философском тексте (буддизм школы Хуаянь, неоконфуцианство Ван Ян-мина). Понятно, что это в еще большей степени выявляет деятельно-процессуальный характер "вещи" в китайской культуре⁵⁴.

Интересно, что Хайдеггер в своем знаменитом эссе "Вещь" (1954) обращает особое внимание на происхождение немецкого слова "вещь" (*ding*) от древненемецкого *thing* – "тинг", "народное собрание", "публичный процесс", "дело". В.В.Биbihин в этой связи обращает внимание на то, что и в русском языке выражение "это дело" может употребляться в значении "вещь"⁵⁵.

Натурализм классической китайской культуры, не знавший таких базовых для Запада со времен эллинизма оппозиций, как дух-тело, дух-материя, мыслящее-протяженное и т.д., позволял также относить к вещам понятия и этические нормы, причем они рассматривались как онтически и онтологически равноценные предметам и существам и рядо-положные им. В таком случае вещи (*у*), как правило, отграничивались от "дел" (*ши*), под которыми понимались собственно конкретные объекты – предметы и существа⁵⁶. Наиболее показательным в этом отношении является отрывок из "Великого Учения" ("Да сюэ"), приписываемого Конфуцию и его ученику Цзэн-цзы (этот текст входит в конфуцианское "второканоние" – "Четверокнижие", "Сы шу"): "Желающий сделать искренними свои устремления (*и*), доводит знание до конца. Знание доводится до конца в выверении вещей (*гэ у*)". Здесь под "вещами" понимаются именно этические ценности и нравственные нормы, что прекрасно осознавалось конфуцианцами, рассматривавшими этические ценности и императивы в качестве своеобразного каркаса и основания всего

космоса. Именно поэтому неоконфуцианцы и придали "Да сюэ" канонический статус, включив этот текст в "Четверокнижие". И здесь вещь, понятая как дело, становится уже не только со-бытием, но и событием. Но своей вершины, конечно, диалектика "вещей" и "дел" достигла в буддизме школы Хуаянь, наиболее спекулятивном направлении китайского буддизма, рассмотрение которого, однако, выходит за рамки задач, поставленных в настоящем разделе.

Важно отметить, что специфика понимания "вещи" в китайской культуре непременно должна учитываться в конкретных исследованиях, посвященных материальной культуре Китая, вещностному бытию и вещностному измерению китайской культуры. И только тогда, когда в изысканной простоте и естественности статуэтки из корня дерева можно будет увидеть биение живой Правещи даосизма, а в картине-свитке, изображающем ветку цветущей сливы, – абсолютный принцип (*ли*), развертывающийся в мириадах включенных друг в друга миров – "голограмм", – только тогда возможно вступление на путь адекватного понимания этих произведений искусства. И только тогда вещь в себе китайской культуры станет вещью для нас, осмысленной и прочувствованной в контексте породившей ее духовной традиции. Как считал Хайдеггер, вслушивание в язык поэзии как в собственное бытие раскрывает забытую некогда сакральность бытия, но, возможно, это справедливо и относительно любого произведения искусства, говорящего с нами на праязыке бытийствующей вещности сущего, о которой так ярко говорили древние китайские мыслители.

Глава 4

ЖИЗНЬ, СМЕРТЬ, БЕССМЕРТИЕ В УНИВЕРСУМЕ КИТАЙСКОЙ МЫСЛИ

"Жизнь – лишь плавание по течению, смерть – всего только отдых в пути" – эта фраза из знаменитой оды "Птица смерти" Цзя И поистине может быть взята эпиграфом к исследованию, посвященному представлениям о жизни и смерти в традиционной китайской культуре.

Хорошо известно, что традиционная китайская культура не разработала каких-либо идей бессмертия души, сопоставимых с христианскими или даже античными (платонизм, пифагореизм, орфизм и др.). Более того, в добуддийский период китайской культуре были также неизвестны учения, предполагающие веру в перевоплощение или метампсихозис. Вместе с тем жизнь и ее продление, долголетие и даже бессмертие всегда были одними из высших ценностей китайской культуры, что видно уже по надписям на иньской и чжоуской бронзе. Locus classicus этого китайского жизнеутверждения – знаменитая фраза из приложения к "Канону Перемен" под названием "Сицы чжуань": "Великая благая сила (благодать-дэ) космоса (Неба и Земли) – это жизнь" (*вариант: "это способность к оживотворению" или "это способность к порождению" – тянь ди чжи да дэ шэн е*).

Начнем с выделения типов отношений к проблеме "жизнь-смерть" в рамках традиционной китайской парадигмы.

1. Жизнь и смерть – две неперенные фазы единого процесса трансформаций-перемен.

2. Смерти как таковой вообще нет – это лишь одна из множества метаморфоз, которые, собственно, и составляют сущность жизни.
3. Жизнь есть безусловное благо, величайшее среди всех благ. Смерть есть зло, и ее надо преодолеть.
4. После того как буддизм адаптировался к традиционному китайскому обществу и стал органической составляющей китайской культуры, утверждается взгляд на смерть как на событие, определяемое *кармой* человека; вслед за смертью следует новое рождение.

Перечисленными типами в основном и исчерпывается многообразие отношения традиционного китайца к жизни и смерти, если речь идет о "большой (ученой) традиции" китайской культуры. Единственным исключением здесь может считаться философия Мо-цзы (V в. до н.э.), допускавшая особую форму духовного бессмертия (об этом будет сказано ниже). Однако с началом в Китае имперского периода (III в. до н.э.) моизм совершенно сходит со сцены и сами труды этого мыслителя и его школы оказываются в забвении вплоть до рубежа XVIII и XIX вв., когда к учению Мо-цзы вновь возрождается интерес⁵⁷.

Что касается народной культуры (здесь под "народной культурой" будет пониматься тот пласт духовной культуры Китая, который не нашел своего выражения в теоретической рефлексии китайских мыслителей древнего и средневекового Китая), то в ней господствовали в значительной степени иные взгляды на жизнь и смерть, включавшие в себя самые разнородные представления, начиная от веры в присутствие духов предков в мире и различных верований, связанных с умиротворением вредоносных духов определенных категорий умерших, и кончая различными представлениями, связанными с идеями воздаяния и загробного суда. Позднее народная культура легко восприняла буддийское учение о перерождениях и, придав ему вполне анимистические формы, включила в свою сферу.

Ниже я рассмотрю основные выделенные здесь типы осмысления проблемы "жизнь-смерть" на основе анализа оригинальных китайских текстов древности и раннего Средневековья (преимущественно добуддийского и раннебуддийского периодов, то есть до начала правления династии Тан в 618 г.). Прежде всего здесь будут использованы базовые даосские ("Дао-Дэ цзин", "Чжуан-цзы", "Лецзы", "Тай пин цзин", "Баопу-цзы"), конфуцианские (особенно "Ли цзи") и моистские ("Мо-цзы") философские и религиозно-философские тексты, трактат "Лунь хэн" ханьского философа-скептика Ван Чуна, содержащий богатый материал по различным народным представлениям, релевантным рассматриваемой проблеме, полемические и апологетические буддийские и антибуддийские сочинения (трактаты Фань Чжэня, Шэнь Юэ и других участников полемики о "неуничтожимости духа"), а также произведения традиционной китайской изящной словесности (в основном стихи Цзя И и Тао Цяня). Однако прежде чем перейти к рассмотрению конкретных типов отношения к проблеме "жизнь-смерть", представляется необходимым рассмотреть культурно-исторические предпосылки их возникновения в рамках китайской традиции и традиционного китайского менталитета.

Прежде всего возникает вопрос, почему в Китае в отличие от Древнего Средиземноморья или Индии не сформировалось представлений о той или иной форме духовного бессмертия в загробном мире. Более того, достаточно любопытным является то обстоятельство, что если в народной религии Древней Греции господствовали достаточно примитивные и аморфные представления о загробном существовании, а мистико-эзотерические культы (Орфические и Элевсинские мистерии)

и философы (Пифагор, Платон) разрабатывали более сложные и утонченные доктрины, то в Китае в народной культуре сохранялось восходящее к анимизму воззрение о той или иной форме загробной жизни, тогда как философы или вообще отказывались обсуждать данную проблему (знаменитое Конфуциево "Не знаем, что такое жизнь, как можем знать, что такое смерть?" – *вэй чжи шэн янь чжи сы*), или наотрез отрицали возможность существования жизни после смерти (Ван Чун), или просто хранили полное молчание по поводу данной проблемы (подавляющее большинство мыслителей).

Здесь, в частности, встает вопрос о причине отказа Конфуция и ранних конфуцианцев говорить о жизни и смерти. Думается, что говорить о каком-либо агностицизме или скептицизме Конфуция не приходится. Скорее всего, здесь мы встречаемся с определенным имплицитным разграничением сферы религии и сферы дискурса: Конфуций со своим безусловным преклонением перед древностью, ее обрядами, ритуалами и свидетельствами, конечно, принимал общепринятые в ту эпоху религиозные представления, но отказывался обсуждать их со своими учениками, как не относящиеся к области, или топике, его учения (это то, о чем *цзы бу юэ* – "Учитель ничего не говорил").

Здесь, отчасти, находится и ответ на поставленный вопрос: в античном мире философы (по крайней мере некоторые) вводили эсхатологическую (в смысле "будущей жизни души") проблематику в сферу философского дискурса, тогда как в Китае они всячески избегали делать это, оставляя эсхатологию исключительно в пределах религиозного мирозерцания. Но поскольку религия Древнего Китая (по крайней мере до формирования "триады учений" – *сань цзяо* и вне их) в полной мере сохраняла свой архаический характер, модели загробного существования в их рамках сохраняли, по преимуществу, примитивно-анимистический характер.

Классическая же китайская философия была, как уже подробно говорилось, натуралистической по своему характеру, то есть она не знала дуализма или иноприродности духа и материи и рассматривала их как взаимосводимые сущности. Это воззрение нашло свое наиболее полное выражение в категории *ци* как квазиматериальной энергетической субстанции, проявляющейся как в форме духа (утонченное состояние), так и в форме вещества (*чжи*) (грубое состояние). Эта натуралистическая парадигма, в свою очередь, видимо, коррелировала с исходной культурной моделью, не предполагавшей признания чего-либо трансцендентного или инобытийного по отношению к чувственно воспринимаемому миру, который и населялся божествами и духами, вполне, впрочем, соприродными людям и другим существам.

Совершенно ясно поэтому, что натуралистическая модель отнюдь не предполагала возможность существования духа как особой бессмертной сущности и могла допустить бессмертие лишь как *не только* духовное, *но и* физическое (что имело место в даосской религии с ее идеалом *сяня* – бессмертного святого чудотворца)⁵⁸.

Другим исключительно важным аспектом китайского представления о жизни и смерти стало отсутствие в этой культуре концепции бытия как вечного и неизменного *есть*, что, возможно, определялось особенностями древнекитайского языка,

в частности, отсутствием в нем глагола *быть*. Но так или иначе, китайская культура склонна была отождествлять бытие, наличное бытие и становление, рассматривая последнее как поток непрерывных изменений и трансформаций-перемен (*и*). При этом именно перемены выступали в качестве первичной сути, тогда как сущее могло рассматриваться как своего рода манифестация этого процесса перемен. Даже само Дао (Путь, китайское обозначение высшей истины – сокровеннейшего и наиреальнейшего принципа) могло рассматриваться (и зачастую рассматривалось) не субстанциально, а функционально, как некая мера или норма этого процесса безостановочных трансформаций (ср. Сицы чжуань: "То *инь*, то *ян*, это и есть *Дао*"). После же того, как в эпоху Поздней Хань (25-220 н.э.) окончательно утвердилась в качестве общепринятой концепция *ци* как единого субстрата процесса перемен, постоянно меряющего свои формы (*син*), но остающегося субстанциально самотождественным, картина обрела целостность и завершенность. Теперь уже жизнь и смерть вполне могли рассматриваться только как искусственно абстрагируемые понятия, обозначающие лишь начало и конец неустойчивого существования тех или иных модальностей, или состояний не знающей ни возникновения, ни разрушения пневмы.

Традиционный китайский натурализм унаследовал от архаического анимизма особую концепцию множественности душ, являющуюся общей как для большой, так и для малой (народной) традиций китайской культуры. Представление о плюрализме душ хорошо известно различным архаическим и примитивным культурам (например, в форме представления о парциальных душах). В Китае оно проявилось в форме учения о двух типах душ – "разумных душах" (*хунь*; *animus*) и "животных душах" (*по*; *anima*), которые упоминаются уже в таких древних памятниках, как "Цзо чжуань" и "Ли цзи". Души *хунь* связывались с сознательно-интеллектуальной способностью человека, и обычно их насчитывалось три, тогда как души *по* (их насчитывалось, как правило, семь) ассоциировались с жизнедеятельностью организма (например, обморок – это состояние, при котором разумные души покидают тело, а животные души продолжают действовать в нем). После окончательного утверждения в качестве общепhilosophических таких категорий, как *инь*, *ян* и *ци*, души *хунь* начинают восприниматься как своего рода тонкие состояния положительно (*ян*) заряженной пневмы (*ци*), души *по* – как ее тонкие, отрицательно заряженные (*инь*) состояния.

Понятно, что при таком понимании психологии тело оказывается единственным началом, объединяющим эти разнородные и множественные души. Смерть тела, следовательно, ведет к гибели этих пневменных образований при сохранении самой пневмы как их субстрата. Тем не менее первоначально комплексы двух типов душ продолжают существовать независимо от тела: души *хунь* образуют дух (*шэнь*), а души *по* – навьи (*гуй*). *Шэнь* – очень многозначное понятие, обозначающее дух, духовное начало, а также божество; *гуй* – призрак, привидение, навь, который может являться живым людям и даже причинять им зло в случае наличия факта насильственной смерти или отсутствия у умершего потомков-жертвователей – сюжеты, чрезвычайно популярные в китайской повествовательной прозе. Китайская этимологическая традиция возводит это слово к его омониму *гуй*, который означает "возвращаться": *гуй* потому называется так, что он *возвращается* (ср.: "Из земли изшел и в землю отыдеши"). И светлый дух-*шэнь* и темный навь-*гуй* существуют вне тела только очень ограниченное время, причем

у людей, живущих активной интеллектуальной и духовной жизнью, этот срок дольше. Так, великий неоконфуцианец Чжу Си (1130-1200) считал, что у буддийских монахов, много и активно занимающихся созерцанием, этот срок весьма велик, хотя и вполне конечен⁵⁹.

Попутно отметим, что, *по-видимому*, еще в древности существовало представление о том, что сохранение тела умершего способствует продолжению существования его духа, в чем, видимо, и коренится китайское стремление как можно дольше сохранить тело умершего предка или родственника. Вероятно, об этом же свидетельствуют и мавандуйские погребения (II в. до н.э.), прежде всего, погребение чуской (Чанша) княгини Дай, тело которой было подвергнуто особого рода мумификации; вероятно, сделано это было для того, чтобы поддерживать связь с телом духа (*шэнь*) и, следовательно, его существование.

После разрушения и разложения тела комплексы душ также разрушаются: дух-*шэнь* растворяется в небесной пневме, включаясь во вселенский процесс перемен, а навь-*по* уходит под землю, в мир Желтых источников (*хуан цюань*), где или влачит тенеподобное призрачное существование, или также растворяется в земной пневме.

Тем не менее в народных верованиях сохранялось представление о существовании духов, умерших в нашем, а не потустороннем мире. Против этого представления активно возражает Ван Чун, заявляя, что в таком случае уже давно весь мир был бы забит духами и с ними все могли бы столкнуться на каждом шагу (здесь следует отметить вопиющий натурализм китайского представления о духах умерших, о чем свидетельствует сам аргумент ханьского скептика). Любопытно, что этот же аргумент анонимный оппонент выдвигает против буддиста Цзун-ми (780-841), вынужденного объяснять ему буддийское учение о перерождениях, против которого данное возражение, разумеется, не работает.

Таким образом, духовное начало никогда не рассматривается в китайской культуре как начало, трансцендентное материальному или иноприродное энергии-*ци*. А в таком случае бессмысленно говорить и о бессмертии духа. Вместе с тем в Китае существовали весьма оригинальные концепции соотношения духа и тела. В качестве примера приведем суждение известного даосского мыслителя и алхимика Гэ Хуна (284-363), высказанное им в его трактате "Баопу-цзы":

"Ведь наличие (*ю*) рождается из отсутствия (*у*), а телесная форма (*син*) устанавливается, следуя за духом (*шэнь*). Наличие – дворец отсутствия. Тело – жилище духа. Поэтому их связь можно уяснить себе с помощью образа плотины: когда плотина разрушается, то и воды в запруде не остается. Или с помощью образа свечи: когда воск истаял, то и огонь уже не горит. Когда пневма исчерпывается, тогда жизнь заканчивается. Когда корень засыхает, то и ветви никнут, а если это так, то и дерево навсегда перестает зеленеть. Когда пневма терпит ущерб, а желания торжествуют, тогда энергетическая одухотворенность (*цзин шэнь*) отделяется от тела. Ведь ушедшее никогда не возвращается, а увядшее навсегда лишается принципа жизни. Обретший Дао-Путь муж искренне печалится об этом. Но не то же ли самое – пренебрегать стеной, но ценить тень, которую она дает?"⁶⁰

Этот фрагмент весьма содержателен. Во-первых, Гэ Хун здесь проводит аналогию между духом и отсутствием-неналичием (*у*). Как хорошо известно, в китайской философии отсутствие всегда первичнее наличия (*ю*); предсуществование, или

потенциальное бытие, всегда предшествует миру оформленной телесности наличного бытия. Следовательно, согласно Гэ Хуну, дух некоторым образом первичнее телесности и субстанциальнее ее, тогда как телесность оказывается обусловленной духом (при этом, правда, не стоит забывать, что и то и другое – модулы пневмы-*ци*). По-видимому, эта первичность связана с распространенным в даосизме взглядом на отсутствие как на чрезвычайно утонченную простую пневму, называемую "изначальным духом" (*юань жэнь*).

Во-вторых, наличие рассматривается им как некое вместилище отсутствия, а следовательно, и тело оказывается жилищем духа. Отметим, что эта банальная для других культур метафора отнюдь не тривиальна для Китая, не знавшего, повторим, иноприродной телесности духа.

Из этих двух тезисов Гэ Хун выводит метафоры, описывающие соотношение тела и духа. Это метафоры запруды и свечи (последняя взята автором "Баопу-цзы" из "Новых суждений" – "Синь лунь" ханьского философа Хуань Тяня). Метафора запруды вполне логично связана с тезисами Гэ Хуна: как вода покидает запруду после разрушения плотины, так и дух оставляет тело и рассеивается с разрушением последнего. Что касается метафоры свечи, то она несколько неорганична для мысли Гэ Хуна: для него, как это видно из двух рассмотренных тезисов, тело – отнюдь не субстрат духа, а только некое условие его концентрации и индивидуации, тогда как пример со свечой предполагает вполне материалистическое понимание связи тела и духа: воск – необходимое условие горения свечи и даже в определенной степени субстрат огня, а следовательно, и тело должно рассматриваться как некое непереносимое условие проявления духа или даже субстрат такого (позднее, полемизируя с буддистами, философ V-VI вв. Фань Чжэнь прямо соотнесет тело с ножом, а дух с остротой как функцией, *юн*, ножа, неотделимой от субстанции, *ти*, ножа).

Далее Гэ Хун соединяет проблему соотношения тела и духа с проблемой *ци* как жизненной силы, или энергии. Отметим попутно, что здесь о пневме говорится в узком техническом смысле не как о субстанции сущего вообще, а как об энергетическом, виталистическом принципе. Пневма оживотворяет тело, которое благодаря этому живет. Уход из тела истощенного *ци* равнозначен отсыханию корней у дерева, которое от этого засыхает (а тело умирает). Следовательно, причина жизни и смерти не дух и не тело, а пневма, единый корень и того и другого (тема, постоянно обсуждаемая в даосских текстах). Вместе с тем пневма тесно связана с духом; она как бы обволакивает его, образуя своеобразное "тонкое тело" духа. Этот симбиоз духа и пневмы получает название энергетического (сперматического, осемененного, эссенциального и т.д.) духа (*цзин шэнь*)⁶¹. Интересно, что в современном языке этот биом стал отдельным словом, как раз и обозначающим "дух", в том числе и в сугубо философско-терминологическом смысле. Именно пневма, таким образом, та "стена", субстанция, которая отбрасывает "тень", то есть жизнь, и которую прежде всего и следует пестовать (*ян*) для обретения долголетия. Но к этой теме мы еще вернемся ниже.

Пониманию соотношения тела и духа Гэ Хуном близко другим даосским мыслителям. Здесь особенно показателен пример такого выдающегося даосского мыслителя, алхимика и медика, как Тао Хун-цзин (V-VI вв.), который прямо указывал на то, что человек есть результат гармоничного сочетания духа и тела; их разделе-

ние приводит к смерти тела и трансформации духа (*шэнь*) в "душу" (*лин*) и "на-выи" (*гуй*).

Пока же рассмотрим выделенные выше типы отношения к проблеме "жизнь-смерть" в традиционной китайской культуре.

Тип 1

Жизнь и смерть – две фазы универсального процесса перемен

Бесконечно Великий Гончар мириады вещей созидает.
Не познать размышлением Небо, Дао-Путь не постигнуть рассудком,
И мгновение смерти своей разве кто-нибудь знает?
Можно Небо и Землю с пылающим горном сравнить.
Превращения и перемены свершают работу,
Уголь – силы *инь-ян*, все на свете – кипящая медь.
То погаснет, то вновь разгорится огонь, переплавкам вселенским нет счета,
Не найти постоянства ни в чем.
Мириады метаморфоз, сотни, тысячи превращений,
Нет предела-конца непрестанному круговороту.
Человек появляется в мире невольно – к чему так цепляться за жизнь?
После смерти изменится,
Станет чем-то иным, горем можно ли это назвать?⁶²

Эти стихи великого ханьского одописца Цзя И поистине могут считаться квинтэссенцией возникшего в недрах даосской философии взгляда на жизнь и смерть как на две фазы процесса перемен, всего лишь этапы непрестанного процесса метаморфоз и превращений сущего, то есть, в конечном итоге, субстанциального *ци*. Весь мир, в таком случае, лишь кипящий расплавленный металл, из которого Великий Плавильщик (Да е) непрестанно выплавляет и переплавляет различные вещи, иллюзорные в своей статике, но вполне реальные в процессуальной динамике непрестанной переплавки. Что же такое здесь сам Дао-Путь – некий принцип, трансцендентный пневме и ее природе и подобный Богу-демиургу, или же имманентная норма и мерило самого процесса трансформаций, внутренний закон безостановочных метаморфоз сущего?

Даосские тексты не дают однозначного ответа на этот вопрос и допускают обе интерпретации, хотя, пожалуй, в большинстве текстов преобладает вторая. И тем не менее первая интерпретация не может считаться полностью отсутствующей в китайской мысли. Уже сам Чжуан-цзы, создатель метафоры Дао как Гончара и Плавильщика, не только называет его Творцом, или Создателем метаморфоз или вещей (*цзао у*; *цзао хуа* или даже *цзао у чжэ*; *цзао хуа чжэ*), но и обращается к нему как к некоей высшей личности: "О мой Учитель, о мой Учитель", – восклицает мыслитель. И эта тенденция к персонификации Дао сохранилась в даосских текстах вплоть до средневекового трактата "Гуань Инь-цзы", в котором она выражена с наибольшей отчетливостью⁶³.

Но вернемся к экзистенциальному измерению проблемы жизнь-смерть в китайской культуре. То, что провозгласили авторы даосских философских текстов – "Чжуан-цзы" и "Ле-цзы". было прочувствовано и эмоционально углублено поэтами. Выше был приведен отрывок из оды (*фу*) Цзя И (II в. до н.э.). Теперь обратимся к

стихам другого великого поэта – Тао Цяня (Тао Юань-мина; 365-427), автора знаменитого стихотворного триптиха "Тело, тень, дух" (*Син, ин, шэнь*)⁶⁴.

Топика данного произведения проста – противоречие между ценностной ориентацией китайской культуры на долголетие и неизбежной конечностью человеческого существования. Конечно, можно возразить, что стремление к долголетию (а в идеале – к бессмертию) является общечеловеческим и никакой "китайской специфики" тут нет. Но на самом деле это не так. Во-первых, весьма специфично само разрешение этого противоречия. Во-вторых, в культурах, ориентированных на обретение некоего трансцендентного и сверхмирского совершенства (будь то христианская культура европейского Средневековья или индо-буддийская культурная традиция), долголетие отнюдь не является ценностью, по крайней мере, не входит в перечень высших ценностей. Так, среди нормативных ценностей индийской культуры (*кома* – "любовь", *артха* – "материальное благополучие", *дхарма* – "долг", "праведность" и *мокша* – "духовное освобождение") долголетие даже не упоминается. После же окончательного утверждения в постбуддийскую эпоху доктрин *сансары* и *кармы*, предполагавших взгляд на в-мире-бытие как на неизбывное страдание, ценность духовного освобождения как полного прекращения участия в цикле "рождение-смерть-новое рождение" и вообще стала считаться абсолютной. И это освобождение, или избавление (*упаварга*), отнюдь не всегда мыслится как положительное блаженство: как минимум в трех школах брахманской мысли (*ньяя*, *вайшешика* и *пурва миманса*) оно понимается как отсутствие страданий. Поскольку же последнее – сущность жизни, то высшая ценность – это избавление также и от оков жизни и даже от сознания и уподобление бездушному куску дерева, – подход, совершенно немыслимый для носителя традиционной китайской культуры. Но вернемся к поэтическому триптиху Тао Цяня.

В первом стихотворении, следующем сразу же за кратким прозаическим предисловием, речь ведется от лица Тела. Оно прежде всего потрясено противоречием между духовным и интеллектуальным превосходством человека над всеми прочими существами и абсолютной конечностью человеческого существования в отличие от циклически воссоздающегося мира природы:

Вековечно	высокое	Небо	и	постоянна	Земля,
Для потоков	и	гор	время	смерти	не наступает;
Соблюдают	закон	постоянства		деревья	и травы,
Погибая	от	инея,	с	теплой	росой оживают.
Лишь один	человек	–	всех	возвышенной	и мудрее
Из созданий	земных	–	должен	в смерти	найти завершение.
Только что	находился	он	в	пестром	вращении мира,

Но ушел, и уже не наступит пора возвращения.

Далее Тело с сожалением высказывает сомнения в возможности обретения бессмертия даосскими методами и находит выход по принципу *in vino veritas*: можно найти забвение в вине и погасить страх, вызываемый неизбежностью смерти, в терпкой влаге, уносящей горе и заботы, после чего на сцене появляется Тень.

Тень соглашается с Телом практически во всем: она также хотела бы не умирать и также не верит в эффективность даосской практики пестования жизни. Однако поиски забвения в вине она категорически отвергает. Ее путь к бессмертию – конфуцианский путь добродетели и славы. Для Тени бессмертно Имя (*мин*) чело-

века, которое после гибели бrenного тела продолжает вечно жить в памяти потомков. Это именно бессмертие *тени*, поскольку имя-слава (а китайское слово *мин* как раз и обозначает и то и другое) и есть *тень* личности, отбрасываемая в будущее через память грядущих поколений. Тень, однако, не приемлет любой славы (русское выражение "дурная слава" выглядит в контексте китайской культуры просто оксюмороном, поскольку *мин* присуще только положительное содержание и слава Герострата посему – вовсе не слава, не *мин*) и призывает Тело к вершению добрых дел, которые и обеспечат бессмертие имени-тени.

Позиции Тени и Тела непримиримы и несовместимы. И вот уже перед нами Дух, который и берется рассудить двух спорщиков, поскольку именно его наличие обуславливает величие человека и его центральное положение в космической триаде (*сань цай*) Небо-Земля-Человек. Дух отвергает и запой как средство бегства от смерти, и конфуцианское бессмертие прославленного имени: ведь первое дает забвение смерти, приближая саму смерть, а второе хотя и благо по своей природе, но никак не способствует долголетию самой прославленной личности. Что же предлагает сам Дух? Обратимся к тексту стиха:

И	чем	больше	раздумий,	тем	тяжелее	страдания:
Жизни		вечному	круговращенью		довериться	надо.
Так	плывите	бесстрастно	в	великих	волнах	перемен,
От	печали	о	смерти	и	радости	жизни свободны.
Жизнь	конечна,	так	пусть	угасает	в	назначенный срок,
И не надо ее проводить в сожаленьях бесплодных.						

Вот один из основных ответов китайской культуры на проблему "жизнь-смерть". В нем есть и своеобразное утешение: ведь если отказаться от эгоцентрического взгляда на мир и взглянуть на себя лишь как на эфемерный водоворот, образуемый на мгновение течением великой реки метаморфоз, или вообще отождествить себя не с малым "я" этого водоворота, а с большим Я всей реки, то страх смерти исчезнет и она вообще обратится фикцией. А здесь позиция, с которой жизнь и смерть воспринимаются как две фазы процесса перемен, непосредственно меняется на другую – отрицание смерти вообще: ведь не может же сущее обратиться в ничто и стать не-сущим, а следовательно, в процессе трансформаций могут возникать и погибать лишь преходящие формы и модусы сущего, но само сущее не возникает и не гибнет. Но, прежде чем обратиться к рассмотрению этой точки зрения, рассмотрим еще один вариант взгляда на жизнь и смерть как на фазы процесса перемен. Мы имеем в виду идею экзистенциального релятивизма, относительности жизни и смерти. И здесь неоценимый материал находим в "Чжуан-цзы" – грандиозном памятнике не только китайской мысли, но и китайской литературы.

"Чжуан-цзы" зачастую (особенно отчетливо это видно в гл. 2 памятника) рассматривает оппозицию "жизнь-смерть" в связи с другой оппозицией – "сон-бодрствование". Это связано с общей метафизической позицией "Чжуан-цзы", стоящего на позициях доктрины "уравнивания сущего" (*ци у*) и отрицающего онтологический статус каких-либо сущностных границ и различий между сущностями; реально лишь единое Целое, объемлющее все кажущиеся оппозиции и противоположности. А следовательно, и границы между жизнью и смертью, сном и бодрствованием, прекрасным и безобразным вполне относительны и эфемерны, а свою призрачную реальность они обретают лишь благодаря абстрагирующему

человеческому рассудку, режущему реальность по живому и вносящему в единый Великий Ком существования оппозиции и противопоставления, и тесно связанному с рассудком языку с его сомнительными понятиями, подменяющими реальность, о которой забывает человек, постигший истину.

В "Чжуан-цзы", пожалуй, есть два фрагмента, наиболее красноречиво выражающие эту позицию в контексте проблемы "жизнь-смерть". Это пассаж в гл. 2 и знаменитый диалог с черепом в гл. 18.

В первом случае Чжуан-цзы говорит, что, ввиду того что мы не знаем природы смерти, мы не можем утверждать, что, умерев, мы не будем сожалеть, что держались за жизнь. Более того, он даже допускает, что смерть переводит людей в некий родной им мир, утерянный ими при рождении: "Как нам знать, не будет ли чувство умершего подобно чувству человека, в детстве потерявшего свой дом, а теперь наконец-то нашедшего дорогу обратно?" И наконец, здесь же философ допускает сравнение жизни со сном, а смерти – с пробуждением.

В гл. 18 даосский мудрец идет еще дальше и устами черепа давно скончавшегося человека отвечает на предложение воскресить его, что не променяет суету и мелочность жизни на блаженство единения со всем сущим, обретаемое в смерти, блаженство, которое превосходит наслаждения земных владык и царей.

Однако следует отметить, что подобные идеи оказались слишком экстравагантными для китайской культуры и не нашли своего развития даже в рамках даосской традиции, которая или однозначно становилась на позиции жизнеутверждения и предавалась поискам бессмертия, или соглашалась с учением о жизни и смерти как фазах перемен и трансформаций единого сущего. Впрочем, даже в самом тексте "Чжуан-цзы" линия *"жизнь – сон, смерть – пробуждение"* или *"жизнь – неподлинное бытие "на чужбине", смерть – возвращение к подлинности бытия "родного дома"* не нашла своего развития, оставшись оригинальным проявлением исключительной самобытности гения автора "Чжуан-цзы". Гораздо более характерно для даосской мысли учение об отсутствии смерти как таковой, непосредственно вытекающее из доктрины всеобщих непрерывных метаморфоз сущего.

Тип 2

Смерть как фикция

Поскольку все сущее представляет собой лишь непрерывный процесс перетекания форм и модусов единой субстанции, то вопрос о смерти вообще может быть снят: есть только переходы от одних состояний *ци* к другим, но не уничтожение чего-то сущего. Конечно, конкретные формы и модификации исчезают, но эти исчезновения никак не затрагивают собственно сущего *ци*, и только глупец (но никак не мудрец), отождествляющий свое "я" с той или иной модификацией сущего, может говорить о пневме. Для мудреца, напротив, существует лишь радостное ожидание некоего нового приключения, удивительного превращения, когда он может стать или печенью мыши, или лапкой насекомого, или и тем и другим одновременно:

Дорожит своей жизнью глупец, презирая других, лишь собою гордится, Но мудрец видит глубже: сущее не обратится в ничто. (Цзя И)

Подобного рода фрагментов достаточно много и в даосских философских текстах, прежде всего в "Чжуан-цзы". Один из самых красноречивых фрагментов такого рода находится в гл. 18 этого памятника и повествует о том, как Чжуан-цзы распевал песни, ударяя в таз после смерти своей жены. В это время его навестил друг и оппонент, философ "школы имен" Хуэй Ши, и удивился поведению Чжуан-цзы. Тот сказал:

"Когда она умерла, мог ли я поначалу не опечалиться? Скорбя, я стал думать о том, чем она была вначале, когда еще не родилась. И не только не родилась, но еще не была телом. И не только не была телом, но не была даже дыханием. Я понял, что она была рассеяна в пустоте безбрежного Хаоса. Хаос превратился – и она стала Дыханием. Дыхание превратилось – и стало Телом. Тело превратилось – и она родилась. Теперь настало новое превращение – и она умерла. Все это сменяло друг друга, как чередуются четыре времени года. Человек же схоронен в бездне превращений, словно в покоях огромного дома. Плакать и причитать над ним – значит не понимать судьбы. Вот почему я перестал плакать" (перевод В.В.Малявина)⁶⁵.

Такая точка зрения в своем предельном выражении ведет к отказу от самоотождествления с индивидуальным и эфемерным "я" и к восприятию себя как всего сущего, как мирового тела-субстанции (*ти*), образуемого пневмой, а такой подход как бы перебрасывает мостик между даосским релятивизмом и даосской же верой в бессмертие, но об этом речь пойдет позднее. Пока же только отметим, что даже "Чжуан-цзы", содержащий исключительное обилие рассуждений о единстве жизни и смерти в переменах сущего, тем не менее не рассматривает это воззрение в качестве высшего и окончательного. По существу, всеобщая взаимопревращаемость *ци* для "Чжуан-цзы" – эмпирическое выражение той истины, что все изначально едино и всеприсутствующе, все имманентно всему. И человек, реализовавший это "голографическое" всеединство, обретает высшую мудрость, а вместе с ней – бессмертие и совершенство божественных людей (*шэнь жэнь*) с горы Гуешань (гл. 1) и других "одухотворенных мужей", о которых нередко говорится в этом тексте.

Это всеединство даосской философии нашло свое наиболее зрелое выражение, однако, не в даосизме, а в китайском буддизме, а именно – в школе Хуаянь с ее китаизированной интерпретацией знаменитого видения из "Аватамсака (точнее, Гандавьюха) сутры" – сети бога Индры из драгоценных камней, в которой каждый камень содержит в себе все прочие и сам содержится во всех прочих камнях. Хуаяньская формула "Все в Одном, Одно во Всем, Все во Всем, Одно в Одном" и есть, по существу, предельное и максимально точное выражение традиционного холизма китайской мысли, провозглашающего всеединство сущего, в котором для смерти просто не остается места⁶⁶.

И в этом общекитайском всеединстве тает и разница между даосизмом и буддизмом, между Великим Комом (*да куай*) "уравненного сущего" "Чжуан-цзы" и единым и абсолютным сознанием (*и синь*) будды Вайрочаны (будда Великого Солнца – Дажи фо) хуаяньского буддизма.

Тип 3

Жизнь – благо. смерть – зло, которое можно преодолеть (идея бессмертия в китайской культуре)

Эта позиция наиболее отчетливо выражена в собственно религиозном пласте даосизма, особенно в той части даосской доктрины, которая обычно называется "учением о бессмертных" (*сянь сюэ*). Весьма красноречивые суждения на этот счет содержатся в трактате Гэ Хуна "Баопу-цзы". Приведем две цитаты из этого памятника.

1) "Баопу-цзы сказал: "Сказано: *Великая благая сила Неба и Земли есть жизнь; Порождение жизни – это выражение любви ко всему сущему*"⁶⁷. Вот что последователи даосизма считают наивысшей тайной, и вот что они чтут превыше всего. И поэтому нет для даосов ничего важнее способов продления жизни" (гл. 14).

2) "Баопу-цзы сказал: "Среди существ, сотворенных посредством трансформаций Великим Гончаром, нет ни одного столь одухотворенного, как человек. Самое меньшее из того, что он может сделать, – это заставить служить себе все сущее; самое большое, что он может сделать, это продлить свою жизнь и обрести вечное видение (*цзю ши*). Тот, кто знает высшее снадобье продления жизни, может, принимая это снадобье, достичь состояния бессмертного"" (гл. 3).

Гэ Хун яростно протестует против распространенной точки зрения (из современников Гэ Хуна ее активно пропагандировали "мистологи" – философы школы сюань-сюэ, представлявшие к тому же весьма антипатичную Гэ Хуну северную культурную традицию), согласно которой древние даосы (Лао-цзы и Чжуан-цзы) ставили знак равенства между жизнью и смертью и не отдавали поэтому предпочтения ни тому ни другому.

Вот характерный пример его рассуждений по этому поводу:

Обыватели, прочитав у Чжуан Чжоу притчу о великом сне, делают вывод, что Чжуан-цзы придерживался теории о равенстве жизни и смерти. Поэтому призывы к следованию опасным учениям и слова, неспособные положить конец необоснованным претензиям Чжун-ни (второе имя Конфуция), почитал нарушающими законы и установления и заслуживающими смертной казни. Ныне же я замечаю, что люди, болтающие о таких теориях, бегут за лечебными иглами и прижиганиями, едва лишь заболеют, а при малейшей опасности жутко боятся умереть. Но толпа из последних обывателей любит подобные теории. Ведь обыватели не имеют истинной веры; они отворачиваются от классических текстов и их учения, но высоко почитают разных сомнительных философов с их сочинениями. Поэтому они неспособны изрыгнуть прочь их противоречащие здравому смыслу теории и краснбайство, вместо этого величая их доктрины учением о простоте и безыскусности, не понимая, что это вовсе не учения Лао-цзы и Чжуан-цзы. У этих людей нет подлинного стержня, и они готовы бежать за любым прохожим и плыть по течению безответственной болтовни, которой они никоим образом не могут противостоять.

Ведь Лао-цзы считал великим делом продление жизни и вечное видение, а Чжуан Чжоу предпочитал живым волочить хвост по грязи, а не мертвым быть почитаемым в храме. Опять-таки, он хотел быть скорее несмысленным теленком, нежели быком, которого ведут приносить в жертву. Когда он был на грани голодной смерти, то он попросил зерна у маркиза Цзяньхэ. Из этих примеров видно, что он никак не мог уравнивать жизнь и смерть, а утверждения, что он делал это, разве не являются свидетельством того, что люди начинают учиться поздно и не могут в результате отличить сущностное от пустого;

разве это происходит не потому, что они вычленили одну фразу из контекста и нелепо истолковывают ее?

Долгая ночь без конца в мрачном подземном мире, что ниже девяти истоков⁶⁸, во время которой человек становится пищей муравьев и червей, а потом сливается воедино с пылью и прахом, вызывает скорбь и ужас в человеческом сердце, и человек не может не горевать, думая о ней.

Если в сердце живо стремление к поиску способов продления жизни, то почему не отбросить бы прочь всякие докучные дела и не предаться сокровенно-таинственному деланию? Те, кто не верит в него, — люди конченные. Но если человек верит, то ему следует покончить с бедами, вызываемыми его мирскими привязанностями, поскольку иначе он не сможет сосредоточить свою волю на пестовании жизни, оставляя для него лишь то время, что окажется свободным после всех мирских дел. Поэтому такие люди, даже занимаясь практикой, постоянно сокрушаются о том, что они начали это слишком поздно и что им не удастся достигнуть успеха (гл. 14).

Прежде чем подробнее проанализировать представленную Гэ Хуном (да практически и всей религиозной традицией даосизма) концепцию жизни как высшей ценности, тесно связанную с даосским учением о бессмертии и путях его обретения, представляется необходимым рассмотреть правомерность приписывания этой концепции древним даосским классическим текстам, прежде всего "Чжуан-цзы", что, собственно, и делает Гэ Хун.

Выше уже говорилось, что в ранних даосских текстах, прежде всего в "Чжуан-цзы", концепции жизни и смерти как двух фаз процесса перемен или даже отсутствия смерти как таковой при наличии универсальности метаморфоз единой субстанции сущего не являются наивысшими и окончательными. Тем не менее они настолько часто повторяются в тексте, что создается впечатление их доминирования, что и отразилось в критикуемых Гэ Хуном идеях школы *сюань-сюэ* (Ван Би и, особенно, Го Сян). Тем не менее текст "Чжуан-цзы" не дает оснований для таких выводов и его эзотерическая и гораздо менее "выпячиваемая" доктрина находится в полном согласии с даосской доктриной бессмертия, если под последним понимать не просто бесконечное продление профанического физического существования, но некое трансцендирование мирского и профанического (*чао ши; чао су*). Выше уже упоминались знаменитые "божественные люди с горы Гуешань", которые не погибнут, даже если расплавятся горы и камни, и останутся невредимыми, даже если воды морские поднимутся до небес (при этом о них также говорится, что из их пыли и праха можно вылепить сотни таких совершенномудрых героев конфуцианства, как Яо и Шунь). Поэтому теперь ограничимся только одним, но весьма ярким примером из гл. 6 "Чжуан-цзы" ("Да цзун ши" — "Великий предок — Учитель"):

Дао-Путь существует в своей истине и предельной верности, не действуя и не имея облика, Его можно воспринять, но нельзя передать, его можно постичь, но нельзя узреть. Оно — и свой собственный ствол, и свой собственный корень. Оно существовало извечно, еще тогда, когда не было Неба и Земли. Оно одухотворяет божеств и навей, дает начало Божественному Первопредку, порождает Небо и Землю. Оно выше Великого Предела, но не высоко, оно ниже шести направлений мира, но не низко. Оно родилось прежде Неба и Земли, но не является долговечным; оно древнее самой древности, но не старо.

Си-вэй обрел его, и охватил Небо и Землю; Фу-си обрел его, и постиг Мать жизненности; Полярная звезда обрела его, и неподвижно утвердилась на небе; солнце и луна обрели его, и стали вечно сменять друг друга; Кань-пэй обрел его, и взошел на гору Куньлунь; Фэн-и обрел его, и отправился в странствие по рекам и потокам; Цзянь-у обрел его, и

воссел на горе Тай-шань; Хуан-ди, Желтый Император, обрел его, и взошел на облака небесные; Чжуан-сюй обрел его, и поселился в обители Сокровенного Дворца; Юй-цян обрел его, и воссел на Пределе Севера; богиня Запада Си ван-му обрела его, и утвердилась на престоле горы Шаогуаншань. Никто не знает, где его начало, а где его конец. Пэн-цзу обрел его, и прожил от эпохи Шуня до эпохи Пяти правителей; Фу Юэ обрел его, и стал советником царя У Дина, повелевая Поднебесной, а потом вознесся на небеса и, оседлав созвездия Стрельца и Скорпиона, стал странствовать в межзвездной выси.

Весьма интересен и контекст этого рассуждения: перед ним речь идет о совершенных людях древности, которые смотрели на жизнь и смерть как на единый процесс перемен. Но вот мысль Чжуан-цзы меняется, и он уже говорит о мифических персонажах и правителях идеальной древности, обретших Дао-Путь, а вслед за этим – сакральный божественный статус и бессмертие. Здесь Чжуан-цзы рассматривает Дао как источник жизни и одухотворяющей сущее сакральности: именно оно сделало божественными божества-*шэнь*, нави-*гуй* и даже самого верховного первопредка царей и императоров (*ди*). Обретший его в его неделимой целостности обретает и его сакральность, а следовательно, и бессмертие. Вместе с тем такой бессмертный ("божественный человек") не отделяет свою личность от мирового целого, Великого Кома Вселенной, и смотрит на все сущее, как на собственное "я", скрывая, таким образом, свое "я" в *Я* Поднебесной. И теперь он может и сам пребывать в любых формах, властвовать, не властвуя над пространством и временем, оседлав процессы мировых метаморфоз. И это высшее достижение, согласно доктрине "Чжуан-цзы", о котором он, однако, говорит значительно меньше, чем о "плавании по волнам великих перемен", что, видимо, объясняется эзотеричностью и необычностью доктрины (недаром Цзянь-у из 1-й главы "Чжуан-цзы" принимает за безумца мудреца Цзе Юя, рассказывающего ему о божественных людях с горы Гуешань). Подкрепляется доктрина и некоторыми пассажами "Дао-дэ цзина", самым красноречивым из которых является чжан (глава) 13:

Поэтому Поднебесная может положиться только на того, кто ценит (*гуй*) Поднебесную как свое собственное тело; поэтому Поднебесная может довериться только тому, кто заботится (*ай*) о Поднебесной, как о своем собственном теле.

Здесь старая как мир идея тела-микрокосма философски пресуществляется в идею расширения "я" до размера вселенского тела Неба, Земли и всего множества сущего, а уж это само собой предполагает также бессмертие и совершенство.

Но нельзя не видеть, что Гэ Хун прав и относительно того, что Чжуан-цзы отдает предпочтение жизни перед смертью и на более профаническом уровне, отнюдь не уравнивая одно с другим. Об этом свидетельствует хотя бы такое название одной из глав его текста – "Главное для пестования жизни" (гл. 3); к теме долголетия даосский мыслитель неоднократно обращается и в других местах своего произведения.

Вместе с тем Чжуан-цзы скептически и неодобрительно относится к тем даосам, которые считают само продление жизни без обретения духовного совершенствования и трансцендирования обыденного высшей ценностью и ради "долголетия Пэн-цзу" занимаются дыхательными и гимнастическими практиками "пестования жизни" (*ян шэнь*). В связи с этим интересно посмотреть, в каком виде существовали в древности даосские методы продления жизни (*янь нянь*) и обретения бес-

смертия (*чан шэн бу сы*), столь хорошо известные нам по средневековым текстам.

Долгое время синологи были вынуждены при рассмотрении даосской психопрактики древности или довольствоваться скудными материалами весьма сдержанных на сей счет даосских классических текстов, или реконструировать ее по данным средневековых памятников; вершиной применения такой методологии стал превосходный труд А.Масперо "Практика пестования жизненного принципа в древней даосской религии"⁶⁹, по охвату проанализированного материала остающегося во многом непревзойденным и в наше время. Тем не менее непосредственный древний материал был весьма ограничен. Так продолжалось до начала 70-х гг., когда китайские археологи совершили сенсационное открытие в местечке Мавандуй (близ г. Чанша, пров. Хунань), раскопав ряд древнекитайских погребений III-II вв. до н.э., содержащих богатейшие и разнообразнейшие материалы для реконструкции различных областей китайской материальной и духовной культуры того времени. Здесь не место характеризовать мавандуйские раскопки, что уже неоднократно предпринималось; поэтому ограничимся материалами, непосредственно релевантными нашей проблематике (ниже мы еще раз обратимся к мавандуйским находкам в связи с характеристикой китайских верований, связанных с загробным миром).

Обратимся к одному из текстов на бамбуковых планках из мавандуйских погребений. Это "Десять вопросов" ("Ши взнь"). Следует также сказать, что к названному тексту примыкают также "Речи о высшем Дао-Пути Поднебесной" ("Тянься чжи дао тань") и "Трактат о единении *инь* и *ян*" ("Хэ инь-ян"), однако их содержание в значительной мере дублирует содержание "Десяти вопросов". Все эти трактаты посвящены вопросам медицины и диетологии в связи с сексологической, или, точнее, эротологической проблематикой. Но для нас они интересны прежде всего тем, что в них описываются практические методы даосизма, ранее хорошо знакомые исследователю исключительно по средневековым текстам⁷⁰.

Прежде всего, это разнообразные методы сексуальной практики "искусства внутренних покоев" (*фан чжун чжи шу*), дыхательные упражнения "регуляции пневмы" (*син ци*), гимнастические упражнения *дао инь* и некоторые приемы концентрации сознания и созерцания. При этом степень описанных в текстах методов разработанности и сложности показывает, что мавандуйским трактатам предшествует уже многовековая практика овладения искусством "пестования жизни". Отметим попутно, что гимнастике *дао инь* также специально посвящены некоторые из мавандуйских шелков, а именно "Схема гимнастики" ("Дао инь ту"), представляющая собой рисунки различных гимнастических поз. Что касается датировки текстов, то они, видимо, относятся (насколько можно судить по косвенным данным) к IV-III вв. до н.э., то есть современны ранним памятникам даосской философской мысли и должны рассматриваться системно, в тесной взаимосвязи и, так сказать, взаимоконтекстно (сами же найденные рукописи относятся к концу III и первой половине II вв. до н.э.).

Далее, данные тексты содержат ясное указание на существование в предымперский (эпоха Чжань-го) период вполне разработанной концепции бессмертия, обретаемого в процессе практики пестования жизни, а также бессмертных-сяней.

Конечно, и ранее (например, из "Ханьфэй-цзы") было известно о том, что на излете эпохи Чжань-го были люди, искавшие способы обретения бессмертия (*бу сы чжи фа*) и верившие в "снадобья бессмертия" (*бу сы чжи яо*), однако только мавандуйские тексты показали как масштаб этой веры, так и степень разработанности и изощренности методов ее реализации, к которой на самом деле средневековый даосизм добавил не так уж много.

Здесь перед исследователем встает естественный вопрос о том, почему же эти тексты оставались неизвестными до мавандуйских раскопок, что создавало иллюзию появления текстов, описывающих даосский путь к бессмертию только в раннее Средневековье. Думается, что как минимум одна из причин этого обстоятельства заключалась в том, что тексты, посвященные даосской практике, рассматривались как сугубо эзотерические и недоступные профанам, тогда как "мировоззренческие" даосские философские тексты предназначались для достаточно широкого круга интеллектуальной элиты того времени и их "эзотеризм" ограничивался лишь сложностью их содержания. Во всяком случае, изучение "Дао-дэ цина" или "Чжуан-цзы" не требовало никаких скрепленных кровью жертвенных животных посвящений или клятв, которые были совершенно необходимы для приобщения к эзотерическому даосскому знанию "практического" характера даже во времена Гэ Хуна (284-363 или 283-343 н.э.). Тем не менее в процессе развития даосизма и умножения методов и приемов его практики происходила постепенная "дегерметизация", "профанизация", или "экзотеризация", даосизма, в результате которой тексты, считавшиеся ранее сокровенными по своему характеру, начинают широко распространяться среди как даосов, так и мирян. Предельное выражение этого процесса "дегерметизации", "открытия сокровенного" – современная мода на *ци гун* и *гун фу*, приведшая к тому, что о методах и приемах, которым раньше учитель тайно и лично обучал ученика, прямо пишется в руководствах, издаваемых массовыми тиражами. Отметим, что подобный процесс протекал и в других религиозных традициях – например, в тантрическом буддизме (*Ваджраяна*), да и в буддизме вообще.

Приведу в качестве примера несколько фрагментов из "Десяти вопросов".

1) "Умеющий правильно упорядочивать пневму-*ци* и овладевший семенем-энергией (*цзин*) достигает в себе концентрации непредсказуемого, его семя-энергия и дух переполняются жизненной силой, как источник водой; он контролирует сладкую росу (*гань лу*), дабы она собиралась в его теле; он пьет из яшмового источника и поглощает одухотворенное вино бессмертных, дабы обрести постоянство; уходит от зла и превращает добро в свою привычку, и поэтому его дух обретает должную форму. Практикуя путь контроля над пневмой, обязательно следует направлять ее в конечности, тогда семя-энергия не будет иметь никакого ущерба. И в верхней и в нижней части тела – везде циркулирует семя-энергия".

2) "Преисполненные жизнью люди вверху постигают принципы Неба, внизу созерцают нормы Земли. Наделенные способностями непременно станут одухотворяться, совершенствуясь в искусстве продления жизни. Поэтому они смогут достичь освобождения от своей телесной формы.

Прозревающие Великий Дао-Путь взмывают в заоблачные выси, наверху достигают Яшмового Града бессмертных, подобно воде растекаются в дальние дали, подобно дракону они возносятся вверх, они молниеносно-мгновенны, но силы их неистощимы. <...> У Чэн-цзы <...> как раз и был таким бессмертным; У Чэн-цзы в своей жизни полностью соответ-

существовал четырем сезонам, Небо и Земля в их постоянстве служили ему мерилom, У Чэн-цзы существовал, слив воедино свою жизнь и превращения сил *инь-ян*.

Бессмертие *инь-ян* познав, У Чэн-цзы таким же вечным стал, и все познавшие *Дао* мужи тоже таковы".

3) "Если утром заниматься дыхательными упражнениями, то и пневма, и тело укрепятся, семя и пневма станут подобны <...> воде, которая превращается в лед, укрепляясь таким образом, и годы жизни надолго продлятся. Дух будет находиться во внутренней гармонии с телом, разумные и животные души *осунь* и *по* царственно воссияют <...> пять вместилищ станут крепкими и здоровыми, лик станет подобным нефриту и светозарным, долголетие станет таким же, как у солнца и луны, и человек окажется наделенным наиболее совершенной пневмой Неба и Земли".

Здесь мы встречаемся с описанием гимнастических и дыхательных методов и характерной даосской терминологией, также обычно соотносимой со средневековыми текстами. В качестве примера можно привести термин "сладкая роса" (*гань лу*), который обозначает или продукт соединения небесных и земных пневм, или просто слюну, которой даосы (в том числе и авторы мавандуйских текстов) придавали весьма большое значение. Любопытно также, что этот термин восходит к тексту "Дао-дэ цзина" (чжан 32): "Когда Небо и Земля в гармонии друг с другом, тогда вниз стекает сладкая роса".

В приведенных фрагментах из "Десяти вопросов" также отчетливо прослеживается связь между даосскими медицинскими и гигиеническими (или диетологическими) предписаниями и даосской теорией о возможности обрести долголетие и даже бессмертие, став *сянем*, бессмертным гением. Более того, во втором фрагменте присутствует даже намек на существование в древности аналога более поздней даосской идеи обретения бессмертия через смерть и воскресение, так называемого "освобождения от трупа" (*ши цзе*). В тексте употреблено выражение *син цзе* – "освобождение от телесной оболочки", но оно вполне аналогично термину *ши цзе*, поскольку последний предполагает сброс не подвергшихся трансформации кожных покровов подобно тому, как сбрасывают свою кожу змеи и цикады. В таком случае не будет слишком смелым и предположение, что сохранение при помощи уникальной "мумификации" тела княгини Дай из мавандуйских раскопок преследовало в качестве цели не только сохранение связи с телом души усопшей княгини, но и ее последующее воскресение благодаря совершению тех или иных даосских ритуалов, ведущих к новому и окончательному воссоединению души и преобразившегося тела обретшей бессмертие княгини.

Теперь обратимся к другому мавандуйскому тексту, а именно к "Речам о высшем Дао-Пути Поднебесной", посвященному в значительной степени даосской сексуальной практике, вполне совпадающей как по своему характеру, так и по описанию с аналогичными средневековыми текстами, сохранившимися в японской (XI в.) медицинской антологии "И синь фан" и опубликованными в начале нашего века китайским ученым Е Дэхуэем. Приведу два примера, связанных с проблемой даосского бессмертия.

"Если постоянно восполнять таким образом жизненную силу, то пневмы трех гармоний⁷¹ станут совершенными, крепость и сила организма возрастут. Тот, кто хочет таким образом упорядочивать свое тело, должен сосредоточенно и внимательно готовиться к этому. Умеющий совершать "запирание нефрита", сразу же становится бессмертным".

"Тот, кто способен следовать этому пути, может быть назван мужем, постигшим Небесное" (досл.: "небесным мужем" – *тянь ши*).

Учение об обретении бессмертия постепенно превратилось в основу религиозной прагматики даосизма. Рассмотрим теперь с необходимой краткостью учение о бессмертии и бессмертных в его зрелой форме, наиболее ярко представленной в знаменитом трактате Гэ Хуна (III-IV вв.) "Баопу-цзы" ("Мудрец, объемлющий первоизданную простоту").

Вторая глава "внутренней части" "Баопу-цзы" называется "Рассуждения о бессмертных" ("Лунь сянь") и представляет собой дискуссию Гэ Хуна со скептиками, сомневающимися в возможности обретения бессмертия или просто отрицающими таковую. Главный аргумент оппонентов Гэ Хуна таков: в мире действует общий принцип, согласно которому все, имеющее начало, непременно должно иметь и конец, а следовательно, быть бессмертным нельзя. Гэ Хун возражает и говорит, что каждый общий принцип имеет исключения, а это не позволяет однозначно делать априорные выводы на основании того или иного общего положения. Следовательно, Гэ Хун номиналистически подчеркивает примат единичного над общим. Например, все реки текут на восток (особенность географии Китая), но есть реки, текущие на север; летом жарко, но бывают холодные дни, и так далее. Поэтому утверждать, что начало всегда и во всех случаях предполагает конец, нельзя.

В третьей главе своего трактата Гэ Хун отвечает на другое возражение. Оппонент заявляет, что он может допустить, что Лао-цзы и Пэн-цзу стали бессмертными, но это произошло потому, что такова их природа. У других людей природа иная, а следовательно, они не могут стать бессмертными подобно тому, как сосна и кипарис являются вечнозелеными по природе, но ива не может стать вечнозеленой, обучаясь у сосны и кипариса. Гэ Хун возражает, что люди, в отличие от деревьев, обладают разумом и волей и способны к обучению. Кроме того, сосна, кипарис и ива подводятся под общую категорию "деревья", так же как Лао-цзы и Пэн-цзу подводятся под категорию "люди". Поэтому они обладают общей природой, и того, чего достиг один человек, могут достигнуть и другие люди. Здесь, таким образом, Гэ Хун, по существу, вводит идею особенного как синтезирующего общее и единичное, что характеризует его как умелого диалектика, поднаторевшего в искусстве ведения спора (эристике).

Доказывая, что бессмертные существуют, Гэ Хун активно ссылается на авторитетных для китайской традиции историков (прежде всего на Сыма Цяня) и на свидетельства современников, дополняя рациональную аргументацию эмпирической, что также свидетельствует о нем как об опытном полемисте.

Интересно, что для Гэ Хуна скептицизм его оппонентов свидетельствует об их невежестве, узости кругозора и обывательской ограниченности. По этому поводу он остроумно замечает, что такие люди не верят даже, что киноварь, постоянный ингредиент алхимических эликсиров, образуется из ртути при ее соединении с серой (HgS), ибо как красное может получиться из белого? А в таком случае стоит ли удивляться их неверию в бессмертных? Они не верят в лекарственное воздействие трав и растений, так что же удивляться их неверию в киноварные эликсиры бессмертия (гл. 5)?

Каковы же специфические признаки бессмертных? Во-первых, отметим, что само слово "бессмертный" (*сянь*) графически восходит к графеме, изображающей не-

кое пернатое существо (по-видимому, шамана), способное к магическому полету в состоянии транса. Даже в ханьских текстах слово *сянь* могло употребляться в глагольном значении "возноситься ввысь". Следовательно, этимологически это слово выражает не столько идею бессмертия, сколько некую таинственную способность возноситься в вышние сакральные миры. Но позднее акценты были смещены, и идея бессмертия стала доминировать над идеей мистического вознесения. Тем не менее всегда предполагалась причастность *сяня* к божественному и его наделенность сверхъестественными силами и способностями.

Во-первых, при обретении состояния бессмертного меняется сама внешность человека: у него заостряются или перемещаются на макушку уши (ср. описания эльфов в кельтском фольклоре), становятся квадратными или двойными зрачки, тело покрывается чешуей, шерстью или перьями, и т.д.

Во-вторых, бессмертный приобретает ряд сверхъестественных способностей (от левитации до умения одновременно пребывать в нескольких местах и становиться невидимым).

В-третьих, он обретает бессмертие (*чан шэн бу сы*) и становится столь же долговечным, "как Небо и Земля".

В средневековых текстах выделяется несколько типов бессмертных (до девяти), хотя самой распространенной является трехчленная классификация. Это небесные бессмертные (*тянь сянь*), земные бессмертные (*ди сянь*) и бессмертные, освободившиеся от трупы (*ши цзе сянь*).

Первый тип бессмертных считается наивысшим. Это бессмертные, вознесшиеся в небесные или астральные миры (Большая Медведица, Полярная звезда) и занявшие определенный пост в иерархии небесных божеств. Впрочем, отнюдь не все даосы стремились к этому вознесению. Ведь, во-первых, бессмертные по определению никогда не умирают и все хорошие должности на небесах уже давно заняты и никогда не освободятся (типично китайский прагматизм). Во-вторых, многим даосам, следовавшим принципам недеяния и естественности, идиллическая жизнь среди гор и вод казалась предпочтительнее суеты небесного двора. Характерный представитель такого подхода – некий Господин Белого Камня, Байши сяньшэн, которому буколические радости были милее пышности обителей бессмертных небесных миров.

Что касается земных бессмертных, то они относятся к средней категории и остаются жить на земле – или в так называемых "славных горах" (*мин шань*), то есть на одной из 37 перечисленных Гэ Хуном гор как подходящих для даосского совершенствования, или в так называемых "пещерных небесах" (*дун тянь*), то есть своего рода параллельных мирах, проходом в которые служат пещеры в "знаменитых горах". Отметим мимоходом, что знаменитый мир Персикового источника – Тао хуа юань, воспетый великим поэтом Тао Юань-мином, также может быть отнесен к категории "пещерных небес"). В традиции даосской школы Учения Совершенной Истины (*цюань чжэнь цзяо*), возникшей в XII в. и являющейся в настоящее время ведущей (особенно в Северном Китае), до сих пор бытует верование в возможность встречи с бессмертными в даосских храмах в дни определенных праздников.

Категория "бессмертных, освободившихся от трупa", относится к низшей (в частности, традиция причисляет к ней и самого Гэ Хуна). Она предполагает незавершенность процесса трансформации тела практикующего в бессмертное тело адепта, который завершается после его смерти и знаменуется воскресением⁷². Иногда к этому способу прибегали даосы, оказавшиеся в смертельной опасности (для этого существовали определенные ритуалы), как, например, знаменитый даосский маг Цзо Цы, которого повелел казнить знаменитый полководец и диктатор Цао Цао (нач. III в.). В таком случае, в целостности и сохранности должны были остаться пять базовых внутренних органов (*у цзан*), то есть печень, сердце, селезенка, легкие и почки, служащие как бы основой наращивания новой бессмертной плоти; к обязательным условиям относится и сохранение скелета и, особенно, позвоночного столба. Любопытно, что вера в *ши цзе сянь* препятствует даосам принимать христианство, поскольку для них воскресение Иисуса не является чудом или каким-то экстраординарным событием.

Таким образом, можно констатировать тесную связь даосского учения о бессмертии с общими принципами китайского мировосприятия, сакрализующего чувственный космос и видящего в жизни высшую ценность.

В начале новой эры в Китай приходит буддизм, являвший собой мировоззрение совершенно другого типа. Коренные отличия буддийского взгляда на мир от традиционно китайского можно обобщить следующим образом: если китайские учения сакрализуют космос и считают его единственной реальностью, то для буддизма космос (точнее, "троекосмие" – *траялокья, сань цзе*) максимально десакрализован как *сансара*, мир смертей-рождений, главными характеристиками которого являются непостоянство, страдание, бессущность и загрязненность; буддийская космология психологизирована, потому что ее миры напрямую коррелируют с уровнями развертывания сознания живых существ, тогда как китайская описывающая все уровни мира как различные состояния единого субстратного *ци* натуралистична; буддизм, исходя из своего тезиса о всеобщем непостоянстве, рассматривает мир как существующий циклично, то разрушаясь, то вновь формируясь под воздействием кармической энергии живых существ, китайская добуддийская традиция знала только временные, но не космические циклы, считая мир вечным как развертывание высшего первопринципа – *Дао*.

Понятно, что взаимодействие между буддизмом и собственно китайской традицией непременно должно было привести в первую очередь к определенной трансформации буддийского мировоззрения ("китаизация буддизма"), а во вторую – к заимствованию китайскими учениями тех или иных составляющих буддийской доктрины. Важнейшим из них было усвоение китайской культуры представления о *карме* (*е*) и циклическом чередовании смертей-рождений, что, конечно, не могло не изменить отношение древних китайцев к проблеме "жизнь-смерть"; тем более интересно, что это представление было усвоено не только большой традицией, но и народной культурой, хотя вначале учение о "перерождениях" вызвало острую полемику, известную как спор о "неуничтожимости духа" (*шэнь бу ме*)⁷³.

В связи с тем, что древним китайцам не были известны концепции посмертного существования типа теории перерождений, буддийское учение о сансаре и карме было воспринято в Китае совершенно неадекватно. В Индии учение о перерождениях не обсуждалось, так как практически все религии и школы мысли (за исклю-

чением материалистов – *локаятиков*) были согласны относительно данного вопроса. Учение о перерождениях подчеркивало характер *сансары* как страдания, то есть рассматривалось как некое мучительное коловращение и непрестанное воспроизведение в разных, но повторяющихся формах одного и того же содержания. По существу, вдумывание в идею *сансары* должно было порождать состояние экзистенциального ужаса. В Китае же в доктрине перерождений увидели некую неизвестную форму бессмертия, преодоление неизбежности тенеподобного прозябания у Желтого источника и восприняли эту доктрину как вполне оптимистическую (а в Индии мысль о *сансаре* и ее страдности должна была стимулировать *мумукишутву* – стремление к освобождению от нее). Интересно, что в нашей культуре аналогичным образом эту доктрину воспринял Вл. Высоцкий ("Хорошую религию придумали индусы, что мы, отдав концы, не умираем насовсем"). Вместе с тем, не будучи до Кумарадживы (рубеж IV-V вв.) знакомы с систематической буддийской философией, китайские буддисты восприняли перерождения как *метампсихозис*, переселение из тела в тело некоей неизменной духовной субстанции (*чан у* – "постоянная вещь"), что находилось в резком противоречии с базовой буддийской доктриной *анатмавада*, несуществования неизменного субстанциального "я", или души.

С другой стороны, носители собственно китайской традиции, прежде всего конфуцианцы, обрушились на буддийское учение о циклических рождениях-смертях с резкой критикой как на не соответствующее учению совершенномудрых и даже как на средство обмана народа с целью обогащения. В результате началась достаточно оживленная полемика, достигшая своей кульминации в конце V – начале VI в. в ходе обсуждения трактата конфуцианца Фань Чжэня (ум. ок. 515) "Об уничтожимости духа" ("Шэнь ме лунь").

Трактат Фань Чжэня, появившийся в начале VI в., в период правления великого покровителя буддизма лянского императора У-ди (Сяо Яня), вызвал бурную полемику, запечатленную монахом Сэн-ю в его трактате "Хун мин цзи" ("Записки о распространении света буддийского учения"). Надо сказать, что и до этого появился ряд трактатов, обосновывавших, правда, *неуничтожимость* духа (здесь можно назвать такие имена, как Хуэй-юань и Шэнь Юэ; последний, выдающийся поэт и историк, был и секретарем дискуссии с Фань Чжэнем), но именно Фань Чжэнь наиболее четко сформулировал все конфуцианские возражения против буддийской доктрины.

Позиция Фань Чжэня предельно материалистична. Для него тело есть субстанция (*ти*), а дух – ее функция (*юн*). Тело подобно ножу, а дух – присущей ножу остроте (*ли*). Как острота не может существовать независимо от ножа, исчезая вместе с разрушением ножа, так и дух не может существовать независимо от тела и должен погибнуть вслед за его смертью. Буддисты же используют стремление людей к недостижимому бессмертию в своекорыстных целях, обогащаясь за счет жертвований простаков и легковверных. Эта позиция Фань Чжэня близка позиции Ван Чуна, критиковавшего в "Весах суждений" различные народные верования, связанные с идеей загробной жизни. Но если Ван Чун в целом стоит на позициях скептицизма, Фань Чжэнь занимает определенно материалистическую позицию; возможно и влияние на него идей ханьского философа Хуань Тая. Тезисы Ван Чуна были подвергнуты резкой критике со стороны образованных мирян-буддистов из аристократических кругов, хотя эту критику вряд ли можно назвать

собственно буддийской; скорее, это критика со стороны китайских интеллектуалов, нашедших в буддизме подтверждение своих надежд и чаяний.

Хотя всестороннее обсуждение труда Фань Чжэня и положило конец собственно полемике о неуничтожимости духа (этому способствовало и знакомство со школами буддийской философии, заставившее китайских буддистов переосмыслить свою концепцию духовного начала в более ортодоксальном духе), отдельные полемические и апологетические рассуждения на данную тему продолжают появляться и много позднее. И здесь интересно обратиться к трактату "О началах человека" ("Юань жэнь лунь") позднетанского буддийского мыслителя монаха Цзун-ми (780-841), бывшего одновременно Пятым патриархом школы Хуаянь и держателем традиции Чань линии ученика знаменитого Шестого патриарха Чань Хуэй-нэна (ум. 713) по имени Хэцзэ Шэнь-хуэй.

В первой главе своего трактата Цзун-ми рассматривает традиционные китайские учения как низшие в сравнении с буддизмом и оспаривает характерное для Китая воззрение, согласно которому жизнь – это спонтанное получение *ци*, а смерть – спонтанное лишение ее. Цзун-ми отмечает, что сама китайская традиция противоречит этой позиции, ибо если никакого загробного существования нет, то зачем нужны молитвы, жертвоприношения и культ предков? Кроме того, многие древние тексты содержат повествования вернувшихся к жизни людей об их загробных переживаниях.

Интересно, что неназванный оппонент Цзун-ми воспроизводит аргумент Ван Чуна против существования духов умерших: "Если бы люди умирали и становились демонами, то с древности их накопилось бы столько, что они заполнили бы все улицы и переулки, и кто угодно видел бы их. Разве это не так?" Здесь в полной мере проявился характерный для Китая натурализм, рассматривающий "сверхъестественные" объекты как вполне материальные.

Цзун-ми, отвечая своему оппоненту, также не отрицает этого натурализма, а просто вводит буддийское учение о перерождениях как вполне разрешающее возникшую трудность: "Люди после смерти идут шестью путями (имеются в виду шесть возможных форм перерождения – как божества, титана-асура, человека, животного, голодного духа и обитателя ада. – *Е. Т.*) и не обязательно все становятся демонами. А демоны после своей смерти вновь становятся людьми, и так далее. Как же иначе объяснить то, что с древности существует постоянный сонм демонов?"

Кроме того, Цзун-ми, исходя из буддийского учения о реальности только ума (*вэйсинь*), вообще отверг возможность возникновения сознания из *ци*: ведь если сознание имманентно *ци* как таковому, оно должно проявляться и в других материальных объектах, хотя бы в растениях, но поскольку этого нет, то и сознание не может быть вторичным по отношению к *ци*.

Критика Цзун-ми не прошла незамеченной и, по-видимому, во многом стимулировала неоконфуцианский вариант разрешения поставленных им вопросов, решаемых буддизмом, но непреодолимых для китайских учений.

Между тем учение о *карме* и перерождениях оказалось самым сильным и привлекательным для не знавшего ранее ничего подобного китайского ума, это привело к

тому, что в Средние века учение о перерождениях и *карме* не только было усвоено даосизмом, но и стало неотъемлемой частью китайских народных верований, народной религии; по-видимому, именно здесь влияние буддизма на китайскую традицию проявилось максимально.

Тип 4

Проблема посмертного воздаяния в китайской мысли

Не подлежит сомнению факт, что древнейшая религиозная традиция не знала учения о посмертном воздаянии таковое (*бао*) мыслилось как сугубо посюстороннее: сокращение срока жизни у провинившегося человека или перенесение его вины (в случае ее безмерности) на потомков вплоть до седьмого колена ("перенесение ответственности" – *чэн фу*); эти воззрения вполне коррелируют с ветхозаветными, согласно которым Бог карает за грехи человека до третьего или четвертого поколения его потомков. Зачатки подобных представлений начинают появляться только на рубеже новой эры (видимо, в начале правления Поздней Хань). Но прежде чем обратиться к ним, необходимо вначале обратиться к специфике представлений о смерти в народной культуре ("малая традиция") как таковой.

Интересно, что если говорить об архаической древности, то, по-видимому, трудно обнаружить четкую границу между элитарной и простонародной традицией. Культ предков и вера в души *хунь* и *по*, зафиксированная, в частности, в "Ли цзи" ("Записи о ритуале"), по-видимому, были характерны как для верхов, так и для низов общества. По существу, архаические верования, связанные со смертью, сводились к вере в существование духов предков, как воплощенных в жертвенных табличках, так и существующих в виде призрака-*гуй* в могиле (а потом уходящих в подземное царство мертвых у Желтого источника); по-видимому, существовало и представление об опасностях, исходящих от *гуй* людей, умерших насильственной смертью (таковые могли становиться объектами умиловительных жертв и превращаться даже в центр своеобразных культов, как это имело место в "непристойных культах" – *инь сы* народной религии более позднего времени) или оставшихся без жертвоприношений со стороны потомков. Все эти элементы сохранились в народной традиции китайской культуры вплоть, фактически, до настоящего времени. Вместе с тем до буддизма с его культом Западной Земли Высшего Блаженства (*Си фан цзи лэ ту*) и его представлениями о различных временных адах китайские верования не знали образов рая или ада, равно как и не связывали загробное существование с идеей воздаяния и этическими принципами вообще.

Ситуация начала меняться вместе с появлением в середине первого тысячелетия до н.э. в Китае философской традиции. И здесь возникает весьма специфическое обстоятельство, связанное с тем, что практически все направления китайской философской мысли древнего Китая или просто игнорируют вопрос о загробном существовании как выходящий за пределы их компетенции, или прямо отрицают саму возможность такового. Единственным исключением была философия моизма, поскольку Мо-цзы категорически настаивал на существовании жизни после смерти.

Конфуций и ранние конфуцианцы, признавая содержание известной им чжоуской религии и всячески возрождая ее ритуальную сторону, тем не менее наполняли ее

мехи совершенно новым вином этического содержания, переосмысливая архаические миф и ритуал в духе новой этико-политической доктрины. Возможно, они сами придерживались традиционных и общепринятых взглядов на жизнь и смерть, но как мыслители они вывели соответствующую проблематику за пределы своей философии ("не знаем, что такое жизнь, откуда же нам знать, что такое смерть?"). Не менее красноречиво и употребленное Конфуцием выражение *жу цзай* – "как если бы присутствовали"? Конфуций требует, чтобы жертвоприношение духам предков совершалось так, как если бы они при нем действительно присутствовали. Во-первых, Конфуций здесь отказывается, в полном соответствии с принципами своего учения, утверждать или отрицать присутствие духов при совершении ритуала. Во-вторых, и это самое главное, он вообще смещает акцент с вопроса о присутствии духов на вопрос о нравственном состоянии субъекта ритуала: важно именно состояние жертвователя, его искренность (*чэн*), его уверенность в том, что духи *действительно* присутствуют, и полная его поглощенность совершаемым ритуалом, абсолютная сосредоточенность на нем. Понятно, что подобный подход принципиально отличается от примитивного магизма и архаического ритуализма как древнейшего Китая, так и народной культуры Китая последующих эпох.

Даосы, как уже достаточно подробно говорилось выше, или придерживались представления о смерти как фазе процесса перемен (вариант – смерти как таковой нет вообще, есть лишь универсальные трансформации сущего), или признавали возможность обретения целостного психофизического бессмертия представителями духовной элиты. Какая-либо форма загробного индивидуального духовного бессмертия ими, по существу, отрицается, и это естественно вытекает из самой логики даосского учения.

Легистов (*фа цзя*) данная проблематика не интересует в принципе. Можно предположить, что здесь (как и вообще в плане "метафизики") они солидарны с даосами, о чем косвенно свидетельствует такой синкретический легистско-даосский текст, как найденные в Чанша-Мавандуй "Четыре канонические книги императора Хуан-ди" ("Хуан-ди сы цзин").

Как уже говорилось, единственным исключением здесь был моизм, и о нем необходимо поэтому сказать несколько слов.

Позиция Мо-цзы опровергает хорошо известное высказывание Гегеля (сделанное им по поводу обвинений египетской религии в том, что она больше заботится о телах усопших, чем об их душах) о том, что люди, отвергающие погребальные ритуалы и заботу о погребениях, обычно не верят и в бессмертие души. Дело в том, что Мо-цзы был одним из главных критиков конфуцианского ритуализма и обличал траты на похороны с позиций характерного для него утилитаризма: ведь умершему все эти расходы и траты, которые можно было бы направить на нечто более полезное, не нужны, так зачем же тратить на пустое дело такие большие средства? Вместе с тем именно Мо-цзы признавал и загробное существование духов умерших, хотя и не предложил не только разработанной психологии, но и просто учения об этом существовании.

Именно Мо-цзы ввел в китайскую мысль понятие "духовидения" (*мин гуй*). чему посвящена особая глава (в трех частях, две из которых утеряны) в его трактате "Мо-цзы". Признает этот философ и существование природных божеств и демо-

нов – духов гор, рек и т.п. Для него они – посредники между Небом и человеком, способные воздействовать на мир людей – награждать мудрецов и карать порочных. Главный аргумент Мо-цзы в пользу существования божеств и духов – апелляция к авторитетному свидетельству, то есть к древним текстам, фиксировавшим архаическую религиозность эпох Инь и (особенно) Раннего Чжоу и содержащих поэтому достаточно много материалов о божествах, духах, их явлениях и вмешательстве в человеческие дела.

Поскольку одним из критериев истинности познания для Мо-цзы было "выверение" его по "фактам", засвидетельствованным большим числом людей, древние тексты и широкое распространение в народе "всяких небылиц про злых духов и про девиц" вполне, с точки зрения Мо-цзы, "верифицировали" знание о потустороннем мире.

Более того, монеты (в отличие от конфуцианцев) считали, что деятельность государя по установлению правильных взаимоотношений с миром духов важнее, нежели его занятия "делами народа", к которым правитель должен обращаться только после упорядочения почитания божественных сил. Если вспомнить о том, что, согласно Сыма Цяню, принцип преобладания почитания духов и демонов, выродившийся позднее в суеверие, по сравнению с иными государственными делами был характерен для эпохи Шан-Инь (XVIII-XI вв. до н.э.), можно осторожно выдвинуть гипотезу о связи моизма с иньской культурной традицией в отличие от конфуцианства, полностью ориентировавшегося на чжоуское наследие. Кстати, для Чжоу (XI-III вв. до н.э.) было характерно преобладание принципа "культурности" (*вэнь*), который и преодолел суеверность иньцев. Интересно в связи с этим отметить, что Мо-цзы иногда считается уроженцем царства Сун (а не царства Лу), в котором жили потомки иньцев и сохранялись иньские обычаи.

Что касается философского обоснования идеи загробного существования у Мо-цзы, то, по-видимому, оно проистекает из его этического утилитаризма и прагматизма, требовавшего, чтобы добро и зло получили полное воздаяние. Здесь сказалась и в определенной степени теистически окрашенная у Мо-цзы концепция Неба как всеведущей и наделенной волей (*чжи*) сущности; божества же, демоны и духи (в том числе и духи предков) выполняют посреднические функции между Небом и людьми, выражая волю Неба и верша воздаяние. Поскольку источник правильного правления и должного образа жизни – "принятие Неба за образец" (*фа тянь*), божества и духи предков также должны почитаться и быть объектом поклонения.

Интересно, что пятью столетиями после Мо-цзы знаменитый скептик Ван Чун подверг критерий "свидетельства" резкому осуждению и с рационалистических позиций критически рассмотрел и отверг все сообщения "духовидцев" как древних, так и современных ему (см. трактат Ван Чуна "Весы суждений", глава "Рассуждение о смерти" – "Лунь сы пянь"). Вот, собственно, и все, что можно сказать о проблеме "жизнь и смерть в культуре Китая", не вдаваясь в детали исторического и историко-культурного характера. Разумеется, речь идет о собственно китайских, добуддийских и небуддийских представлениях. Буддизм принес в Китай не только веру в окончательное спасение, но и надежду на обретение лучшей жизни в последующих рождениях благодаря совершению добрых дел, а также надежду на райское блаженство в Чистых Землях Будд, прежде всего – в Западной Земле Наивысшего Блаженства Будды Амитабхи. Но это уже совершенно особая тема.

УНИВЕРСУМ САМОСОВЕРШЕНСТВОВАНИЯ И УПОРЯДОЧЕНИЯ ГОСУДАРСТВА – КОНФУЦИАН- СКАЯ ТРАДИЦИЯ

Основой; стержнем конфуцианской традиции является вера в возможность создания морального общества, или государства (в связи с неразличением того и другого в китайской культуре). Общество, основанное на морали, гуманное правление (*жэнь чжэнь*) – вот идеал конфуцианцев с древности и до крушения монархии, хотя элементы этой социальной утопии просматриваются и в концепции как государств гоминьдановского режима (в том числе и современного Тайваня), так и коммунистического правления КНР. Но построение нравственного государства требует наличия во главе государства высоконравственных личностей. Отсюда знаменитая система экзаменов, введенная еще во II в. до н.э. императором У-ди. Она и была призвана рекрутировать членов правящей элиты только из числа *цзюнь-цзы* – "благородных мужей", то есть выдающихся и в нравственном отношении высокообразованных людей, и просвещенных светом Великого Дао совершенных мудрецов. Трудно сказать, как к этой системе отнесся бы сам Конфуций. Мне кажется, что отрицательно. Ведь он был аристократом, и скорее всего идея тестирования благородного мужа (проверки его на "благородство") вызвала бы резкое осуждение мудреца из Лу как элементарное хамство. Однако история, как говорится, распорядилась иначе. Таким образом, в конфуцианстве вызрела идея взаимообращаемости и взаимообусловленности двух практик: упорядочения государства (то есть создания "гуманного общества") и нравственного самосовершенствования. Нравственное самосовершенствование представляет собой предпосылку и условие *sine qua* поп деятельности по упорядочению государства, которая, в свою очередь, является целью нравственного совершенствования. С предельной отчетливостью эта идея выражена в каноническом тексте "Да сюэ" ("Великое Учение"):

Путь	Великого	Учения	закljučается	в:
-	высветлении	светлой		добродетели,
-	породнении	с		народом,
- в остановке только после обретения блага.				

Знаешь, где остановиться, и останавливаешься, остановился, и после этого можно очиститься, очистился, и тогда можешь умиротвориться, умиротворился, и после этого можешь размышлять, размышляешь, и тогда можешь обрести искомое <...>

Древние, желая высветлить светлую добродетель в Поднебесной, вначале упорядочивали свое государство, желая упорядочить свое государство, они выравнивали свои семьи, желая выровнять свои семьи, они самоусовершенствовались, желая самоусовершенствоваться, они выправляли свое сердце-ум, желая выправить сердце-ум, они делали искренней свою волю, желая сделать искренней свою волю, они доводили знание до конца; знание доводится до конца в выверении вещей-сущностей. Они выверяли вещи-сущности и доводили знание до конца, доводили знание до конца и делали искренней свою волю, делали искренней свою волю и выправляли свое сердце-ум, выправляли сердце-ум и самоусовершенствовались, самоусовершенствовались и выравнивали свои семьи, выравнивали семьи и упорядочивали государство.

Тот же текст говорит о том, что "никогда не бывает такого, чтобы верхушка процветала, когда корень поврежден, почему все в Поднебесной от Сына Неба до простого народа считают за корень самосовершенствование".

Таким образом, панэтизм является важнейшей особенностью конфуцианства, наложившей свой отпечаток на всю традиционную китайскую культуру. Нравственность – родовое свойство человека: ведь именно наличие нравственности отличает человека от животных. Отсюда проистекает и важная особенность конфуцианской антропологии: человеком может быть назван лишь *homo moralis*, человек нравственный. Короче говоря, "человек – это звучит гордо", а что гордо не звучит, то и не человек. И действительно, людьми не считались, например, "варвары" (то есть все не китайцы), уподоблявшиеся зверям и птицам в человеческом образе. Другое дело, что их нечеловечность несущностна и преходяща: если они усвоят нормы китайской культуры (для китайцев – культуры *per se*, Культуры с большой буквы), то очеловечатся и перестанут быть человекоподобными животными (антропологического расизма традиционная китайская культура не знала). Уже с эпохи Хань (учение Дун Чжун-шу) конфуцианцы начинают космологизировать этические категории и нормы, постепенно универсализируя их и превращая в основу не только человеческой экзистенции, но и бытия самого космоса. Вершины этот процесс достигает в неоконфуцианстве, создавшем универсальную моральную метафизику под лозунгом известного высказывания Мэн-цзы: "Небо и человек пребывают в гармоническом единстве" (*тянь жэнь хэ и*).

Другой особенностью конфуцианства является его взгляд на семью (собственно, традиционный патриархальный клан) как на прототип государства: человек, правильно содержащий свою семью, может управлять государством. Из пяти базовых социальных отношений, признаваемых конфуцианством, три относятся к семейной сфере: отношения между государем и подданным, между родителями и детьми, между старшими и младшими братьями, между мужем и женой и между друзьями.

И все-таки в центре конфуцианской антропологии находится фигура благородного мужа (*цзюнь-цзы*). Цзюнь-цзы ставит долг выше выгоды (в отличие от своего антипода, ничтожного человека – *сяо жэнь*), цзюнь-цзы не может быть орудием, он требователен к себе и снисходителен к другим, он готов нелицеприятно критиковать государя во имя преданности тому же государю, он гуманен и справедлив, образован и неизменно следует нормам ритуала, мудр и искренен. Образ цзюнь-цзы не может не напомнить идеальный образ рыцаря, но не рыцаря-воина, а рыцаря-ученого и рыцаря-чиновника. Куда же уходят корни столь странного для европейской культуры образа? Приведем цитату из книги известного британского синоведа первой половины XX в. С.П.Фиджеральда, проявившего большую проницательность при описании генезиса конфуцианства (речь идет о доимперском периоде эпохи Раннего Чжоу, XI-VIII вв. до н.э., и эпохе "Весен и Осеней", VIII-VI в. до н.э.):

Вместо греческой концепции свободы, прерогативы гражданского класса, у китайской знати, являвшейся единственным обладателем политической власти, существовала верность (чжун): верность сына отцу и членам клана, верность чиновника князю, а князя – Сыну Неба. На этом принципе строилась вся феодальная система, и, как следствие, правитель, чтобы оправдать верность, должен управлять с помощью справедливости, гуманности и искренности. Знатные кланы не подчинялись закону. Закон представлял собой систему наказаний, применявшихся к простому народу. Жизнь "цзюнь-цзы" регламенти-

ровалась их собственным кодексом рыцарской чести и морали, известным как "ли", ритуал⁷⁴. Преступление против "ли", если оно было достаточно серьезно, могло быть искуплено только самоубийством преступника. Самоубийство, таким образом, являлось благородным поступком, которым аристократ мог смыть позор.

Эта система хорошо работала, когда дворы удельных князей были многочисленны, тесны и замкнуты. Давление общественного мнения, мнения аристократов, честь и авторитет клана заставляли честолюбивую знать подчиняться "ли". С завоеванием маленьких государств, закатом центральной власти, узурпацией власти на местах сильной знатью рухнула сама основа феодализма. Преданность превратилась в бессмысленное понятие, когда каждый министр служил князю с поправкой на свои личные интересы и был готов отправиться ко двору противника, если там шансы на продвижение казались лучше. Князья, попирая права Сына Неба и захватывая владения слабых соседей, сами подавали пример жестокости и бессовестных амбиций, чему вскоре последовали и их главные министры. Правительство более не стесняло себя нравственными принципами, на которых, казалось бы, оно должно основываться⁷⁵.

Конечно, было бы неправильно идеализировать нравы аристократии эпохи Раннего Чжоу и периода "Весен и Осеней", однако история этих времен содержит и примеры подлинного, хотя и весьма "непрагматичного" рыцарства (впрочем, прагматичность и рыцарство вряд ли совместимы в принципе). Вот один пример. В 638 г. до н.э. княжество Сун воевало с княжеством Чу. Армии встретились на берегу реки. Чуские войска были много сильнее сунских, и советники убеждали князя атаковать их, пока они еще не закончили переправу. Чуские войска переправились, но сунский князь не атаковал их, пока они не построились в боевые порядки. В результате Сун потерпело сокрушительное поражение. Отвечая разъяренным советникам, князь Сун сказал: "Благородный муж не сокрушает слабого и не дает сигнала к атаке, пока противник не выстроил свои ряды".

А вот пример уже совсем другого поведения из времен Борющихся царств (V-III вв. до н.э.), сменивших эпоху "весен и осеней": в 259 г. до н.э. царство Цинь нанесло поражение войскам царства Чжао в битве при Чанпине. Остатки армии Чжао сдались в плен, и циньские полководцы умертвили 400 тысяч пленных воинов.

Конфуций (551-479 до н.э.) жил как раз на рубеже этих эпох: рыцарский кодекс, основанный на следовании "ритуалу" (*ли*), уходил в прошлое, а на смену ему шли коварство, жестокость и вероломство, замешенные на эгоистическом стремлении к выгоде и господству над слабым. Эта ситуация и породила всю конфуцианскую этику. Подобно тому как древние греки эпохи демократии перенесли в область интеллектуальной деятельности нормы спортивной этики аристократии (дух соревнования, стремление к рекордам и т.п.), Конфуций перенес в область гражданских добродетелей служилого интеллектуала (*ши*) нормы военной аристократической рыцарской этики эпохи "весен и осеней". Именно идеализированные нравы и отношения этого времени и были приняты философом за принципы Великого Дао-Пути совершенномудрых государей золотого века древности – Яо, Шуня и Юя, а также образцовых правителей более позднего времени – иньского Тана, чжоуских Чжоу-гуна, Вэнь-вана и У-вана. Теперь уже не воины-аристократы, а интеллектуалы и чиновники стали носителями идеалов "цзюнь-цзы", а само это слово перестало означать аристократа по крови, став почетным титулом "аристократии духа и нравственности", то есть идеального конфуцианца. После же образования Империи ханьские императоры сумели поставить на службу ей идеалы, изначально приспособленные к условиям удельной системы чжоуского Китая. И здесь важную

роль сыграл сходящий со сцены и дискредитировавший себя связью с тиранией Цинь Ши-хуана легизм. Легистской же во многом является и идея экзаменов на ученую степень / чиновничий ранг. Со времени правления У-ди (140-87 до н.э.) конфуцианство становится официальной идеологией Империи, просуществовав в таком статусе до провозглашения Республики в 1911 г.

Тенденция рассматривать природу человека как нравственную, трансцендируя ее затем в область метафизической реальности, восходит к Мэн-цзы, линия которого со временем стала доминировать в конфуцианстве, обретя свою кульминацию в философии неоконфуцианских мыслителей эпохи Сун. Главный оппонент Мэн-цзы по вопросу о нравственном содержании сущности человека – Гао-цзы считал, что человек по своей природе этически нейтрален, и его природа может склоняться как к добру, так и к злу, подобно тому как вода может течь и на восток и на запад. Не исключено, что именно к Гао-цзы, а не к Мэн-цзы, присоединился бы и сам Конфуций, считавший, что от рождения все люди одинаковы, тогда как воспитание делает их разными (точка зрения, вполне приемлемая для мыслителя эпохи Просвещения, но вступающая в противоречие с данными современной генетики). На это Мэн-цзы возражал, утверждая, что стремление людей к добру свойственно им по природе, оно подобно стремлению воды течь всегда вниз.

Несколько позднее, в III в. до н.э., другой мыслитель, Сюнь-цзы, обосновывал позицию, согласно которой природа человека зла. Таким образом, он оказался прямо на границе поля конфуцианской традиции, не выйдя за его пределы лишь потому, что, в отличие от легистов, считал мерами для удержания этого слоя природы в узде не наказания и награды, а музыку, ритуал, нравственное совершенствование и высокую словесность, особенно подчеркивая благотворное воздействие норм ритуала и этикета (*ли*). Но победа все же осталась за Мэн-цзы.

Мэн-цзы считал, что человеческую природу образуют пять постоянств (*у чан*): гуманность (*жэнь*), долг-справедливость (*и*), ритуальное благоговение (*ли*), мудрость (*чжи*) и верность (*синь*). Когда органы восприятия распознают нечто, требующее этически значимого отклика, они аффецируют природу, отклик которой проявляется в виде того или иного чувства: гак, человек, видящий ребенка, падающего в колодезь, немедленно проникается чувством сострадания, а человек, оказавшийся в храме или дворце, испытывает чувство благоговения. В первом случае отзывается имманентная природе человека гуманность, во втором – "ритуальность" (*ли*).

Но Мэн-цзы на этом не останавливается. Он обращается к проблеме сердца-ума (*синь*), теория которого с тех пор становится преобладающей как в традиционной китайской мысли, так и в китайском буддизме. Сердце-ум наделено благомочием (*лян нэн*) и благомыслием (*лян синь*) – эти термины становятся в XV-XVI вв. центральными для учения Ван Ян-мина – и то ли просто тождественно природе человека (*син*), то ли является ее совершенным выражением. Сердце-ум человека в своих основаниях восходит к Небу: доведенное до конца самопознание ("исчерпание сердца-ума" – *цзинь синь*) равно познанию природы Неба (здесь: природы как целого). Таким образом, сущность человека и сущность космоса совпадают, познание одного равносильно познанию всего, а человек оказывается голографическим сколком универсума. Мэн-цзы не делает всех возможных выводов из сво-

ей теории, это сделают неоконфуцианцы, но все теоретические предпосылки для их спекуляций в области нравственной метафизики им уже заложены.

Вероятно, если бы сунские мыслители узнали, что мы называем их НЕОконфуцианцами, они бы не только обиделись, но и были бы крайне удивлены таким названием. В их интенции отнюдь не было создавать что-то новое, ибо таковая вообще была чужда духу конфуцианства, всегда ориентировавшегося на знаменитую логику Учителя: "Передаю, а не создаю, знаю древность и люблю ее". Мыслители сунской школы намеревались, во-первых, восстановить преемственность Великого Дао (*дао тун*), нарушенную, по их мнению, после Мэн-цзы, а во-вторых, преодолеть интеллектуальное лидерство буддизма и даосизма, вернув конфуцианству его монополию в интеллектуальной и духовной жизни. Решая эти задачи, неоконфуцианцы активно черпали из сокровищницы даосской и буддийской мысли, оставаясь непримиримыми противниками и того и другого. При этом неоконфуцианцы, пользуясь достижениями буддийского и даосского умозрения, решали вполне конфуцианские задачи. Сами неоконфуцианцы называли свое учение или "учением о принципе" ("принципологией" – *ли*⁷⁶ *сюэ*) или "учением о Дао" (*дао сюэ*).

Создание сунской школы, обретшей завершенность своей доктрины благодаря систематизаторской деятельности корифея неоконфуцианства – Чжу Си (1130-1200), было большим, нежели просто появление еще одного направления в конфуцианстве. По существу, "пять мудрецов" эпохи Сун – Чжоу Дунь-и, Чжан Цзай, братья Чэн Хао и Чэн И, Чжу Си – и "примкнувший к ним" Шао Юн пересмотрели ханскую мировоззренческую модель и произвели универсальный культурный синтез, оказавшийся результативным для традиционной китайской цивилизации. Впервые за почти полтора тысячелетия модель космоса, основанная на принципе симпатии родов сущего (*тун лэй*) и динамике воздействия-отклика, оказалась в значительной степени пересмотренной, уступив место модели, основанной на диалектике формы и материи, структуры и субстанции, *ци* и *ли*. Будучи соотнесенной с категорией *ли* (структурообразующий принцип, форма), категория *ци* также изменила поле своих значений, став, по существу, функциональной аналогией материи Аристотеля, правда следует отметить, что если великий стагирит допускал существование формы вне ее связи с материей (эта форма форм есть Бог), то традиционный натурализм не позволил неоконфуцианцам окончательно отделить *ли* от *ци* и перейти от натуралистической модели к идеалистической⁷⁷. Чжу Си категорически отрицает возможность существования одного отдельно от другого в качестве самостоятельных субстанций, равно как и онтологическое предшествование одного другому: не может быть ни *ци* без *ли*, ни *ли* без *ци*. Однако одновременно он категорически утверждает логическое предшествование *ли* относительно *ци*: логически именно *ли* (форма) предшествует *ци* (материи). И этот тезис стал высшей точкой стремления китайской мысли выйти за пределы натуралистической модели в сферу идеализма. Прорыв не получился, но тенденция присутствовала достаточно отчетливо.

Если попытаться дать краткий очерк неоконфуцианской системы, как бы наметив ее абрис, то она предстанет перед нами приблизительно так. Единой первоосновой мира является Великий Предел (*тай-цзи*), тождественный Беспредельному (*у цзи*). Теперь это уже не "монада", выражающая принцип единства и взаимообращаемости *инь* и *ян* как состояний энергии-*ци*, а субстанция *инь* и *ян*, понимаемых отныне как своего рода "поля", образуемые состоянием субстанции: ее дви-

жением или покоем. Как говорит Чжу Си в своей комментарии к "Изъяснению схемы Великого Предела" ("Тайцзи ту шо") Чжоу Дунь-и: "То, что называют Беспредельным, это и есть Великий Предел. Он есть субстанция инь, когда покоится, и субстанция ян, когда движется" (Цы со вэй у цзи эр тай-цзи е. Цзин эр инь, дун эр ян чжи бэньти е). Субстанция Великого Предела как бы двуполярна: с одной стороны, он есть принцип *ли* (форма), с другой – оформляемая этим принципом материя *ци*. Логически *ли* предшествует *ци*, но метафизически они вполне совечны. Принцип как бы озаряет светом своей разумности косное *ци*, порождая, таким образом, все многообразие сущего. Но если о *ци* говорилось уже очень много, то категория *ли* появилась на этих страницах впервые и нуждается в некоторых комментариях.

Слово *ли* не относится к числу основных терминов древнекитайской философии. Изначально оно означало размежевание полей, позднее – прожилки в камне, например в нефрите, а также обработку драгоценных камней. Уже в этом значении присутствовала идея некоей упорядоченности, точнее, внесения порядка в неупорядоченное, его структурирование. В современном китайском языке понятие "рациональность" передается через слово *хэ-ли* – "соответствующий принципу", "соответствующий *ли*".

Слово *ли* иногда встречается в древних философских текстах, например в "Сюнь-цзы", однако в полной мере терминованность он приобретает в даосско-конфуцианской философии мистологии ("Учение о Сокровенном", "Сюань сюэ"), особенно у Ван Би (226-249). Здесь *ли* (принцип) становится одним из атрибутов "отсутствия" (*у*) как первоначального потенциального состояния космоса. Следующий шаг был предпринят буддийскими мыслителями школы Хуаянь.

Сама школа Хуаянь – одно из наиболее философски ориентированных направлений китайского буддизма. Это даже послужило поводом для ее критики со стороны других школ, обвинявших Хуаянь в том, что из-за своей приверженности к теоретическим построениям она пренебрегает буддийской религиозной практикой.

Исходный пункт хуаяньской философии, ее доктринальная основа – образ драгоценной сети бога Индры, описанной в "Гандавьяха сутре". Эта сеть была сплетена из драгоценных камней, каждый из которых отражал все остальные камни и, в свою очередь, отражался во всех камнях. В этом образе последователи Хуаянь увидели метафору "дхармового мира" (дхармадхату; *фа цзе*), единого и целостного универсума. Объясняя учение Хуаянь своим ученикам, Фа-цзан взял десять зеркал и расположил их вокруг статуи Будды таким образом, что статуя стала до бесконечности отражаться в этих зеркалах (подобного рода экспозиции можно видеть и в современных буддийских монастырях в Китае). Этот наглядный пример иллюстрировал одно из четырех базовых положений Хуаянь: "все в одном и одно во всем" – в каждом элементе весь мир и этот элемент – в каждом другом элементе:

Все	В	одном.
Одно	во	всем.
Все	во	всем.
Одно в одном.		

Эти положения разворачиваются хуаяньскими мыслителями в стройную религиозно-философскую систему при помощи двух доктрин: 1) "Взаимная беспрепятственность принципа и феноменов" (*ли-ши у ай*); 2) "Взаимная беспрепятственность феноменов" (*ши-ши у ай*).

В философии Хуаянь оба рассмотренных понятия введены, естественно, в буддийский философский контекст. Под принципом (*ли*) понимается реальность как она есть, истинносущее, по выражению выдающегося российского буддолога О.О.Розенберга. "Вещи-события" (*ши*) – это проявления "принципа", элементы эмпирической действительности, дхармы в их инобытии (тогда как "принцип" – это дхармы, точнее, Дхарма как она есть). Исходя из махаянского положения о фундаментальном тождестве нирваны и сансары, философы школы Хуа-янь рассматривают "принцип" и "вещи" (феномены) как не только связанные, но и сущностно тождественные начала: феномены – это проявления "принципа", его обнаружение; это как бы "выход" "принципа" из его бытия в мир причинно обусловленных факторов. Поэтому они лишены "своей" собственной независимой от "принципа" природы и по своей сути тождественны ему. Если "принцип" является в вещах, то и вещи, в свою очередь, наделены природой "принципа".

Если теория "ли-ши у ай" может, таким образом, быть возведена к общемахаянским доктринальным положениям, то теория "ши-ши у ай" исключительное достояние буддизма Хуаянь.

Поскольку феномены наделены природой принципа, они несут в себе все его атрибуты, в том числе и бесконечность. Следовательно, каждый феномен, каждый элемент, каждая дхарма по своей природе бесконечны и всеобъемлющи: "Каждый цветок содержит в себе мудрость всех сутр Великой Колесницы". Весь эмпирический мир – система, целостность бесконечных и поэтому взаимосодержащих элементов – феноменов, "вещей" (ср. образ сети бога Индры). В каждой песчинке Ганга содержатся все бесчисленные миры, в которых столько же Гангов, сколько песчинок в одном Ганге; в одном волоске присутствует весь золотой лев (пример, на котором Фа-цзан объяснял свое учение императрице). В качестве современного примера можно привести голограмму, каждый сколок которой содержит в себе информацию о целом; принцип голографичности является одним из важнейших в процессе становления новой научной парадигмы, и ныне к нему проявляют все больший интерес многие специалисты в области методологических проблем науки и научного знания. Мир в его подлинной реальности – это целостная единая система "принципа", явленного в "вещах", и "вещей", каждая из которых несет в себе все остальные. И этот же мир (дхармадхату; *фа цзе*) – Вселенское Тело Будды, олицетворенное в образе Будды Вайрочаны, это Единый Ум, существующий, однако, только будучи явленным в единичных умах-сердцах существ. Нетрудно заметить, что буддийские мыслители школы Хуаянь исходят в своем умозрении не столько из индийского буддизма, сколько из традиционной китайской картины мира, зафиксированной наиболее отчетливо в таких памятниках, как "Чжуан-цзы" и "Хуайнань-цзы".

По существу, хуаяньские теоретики разработали всю схему неоконфуцианской парадигмы: слегка сместите акценты и замените термин *ши* на *ци*, и вы получите каркас неоконфуцианской метафизики.

Однако сунская принципология не была бы конфуцианством, если бы первое место в ней не принадлежало этической проблематике. И здесь неоконфуцианцы совершают поистине революционный акт: они объявляют, что принцип *ли* этически определен, он не "пуст", как говорят буддисты (по идеологическим соображениям сунские философы склонны были сильно упрощать буддийскую позицию), и не нейтрален этически, что предполагалось даосами, нет, он представляет собой полноту блага, плерому нравственного совершенства. Понятно, что истоки морали теперь окончательно выносятся за пределы общества и помещаются в самую первооснову универсума, образуя его каркас и определяя всю его структуру. Космос неоконфуцианцев – нравственный космос. Принцип *ли* есть полнота пяти постоянств Мэн-цзы: гуманности, долга-справедливости, ритуального благоговения, мудрости и верности. Смена сезонов есть не что иное, как выражения движения и взаимоперехода стоящих за природой этических норм: весна есть выражение порождающей все сущее гуманности, лето – возвращающего великолепия ритуала, осень – приносящей плоды и оценивающей урожай справедливости, зима – все-сохраняющей мудрости (а краткий период "равновесия" лета и осени, середина годового цикла, суть не что иное, как выражение принципа верности). Поскольку неоконфуцианцы вслед за Шао Юном признали заимствованную из буддизма через посредство даосизма теорию космических циклов, этическое содержание сезонного цикла было перенесено и на цикл универсальный. Космос сунской философии пронизан благом, он настолько гармоничен и упорядочен (в этом он очень близок космосу Боэция), что появляется впечатление, будто неоконфуцианцы просто слепы относительно зла, несомненно присутствующего в этом мире. Однако это не совсем так. Но прежде чем перейти к проблеме зла, необходимо вкратце рассмотреть неоконфуцианскую доктрину природы человека.

Конечно, в основе своей неоконфуцианская теория природы человека восходит к Мэн-цзы, но это не означает, что она не подверглась существенной доработке. Прежде всего, неоконфуцианцы прямо заявляют, что природа человека (*син*) есть не что иное, как принцип *ли*, это не более и не менее как тезис о совпадении природы человека с онтологической сутью всего бытия. Самопознание суть познание сущности мира. Чжу Си прямо говорит о том, что такие понятия конфуцианства, как "природа человека" (*син*), "веление Неба" (*тянь мин*) и принцип (*ли*) суть не что иное, как одна и та же сущность, характеризующаяся в разных аспектах. Так, принцип *ли* есть обозначение этой сущности в ее метафизической всеобщности, о небесном велении говорится, когда подчеркивается аспект наделения существа (человека) этой самой сущностью (подобно тому, как монарх отдает повеление подданным, Небо наделяет человека принципом *ли*)⁷⁸, а о "природе человека" говорится как о принципе *ли*, уже полученном человеком в качестве своей сути. Другими словами, природа человека есть принцип *ли* в антропологическом измерении. Таким образом, по своей базовой природе все люди не просто равны или даже одинаковы, но все одинаковы в своем совершенстве. Однако неоконфуцианцы прекрасно понимали, что в мире есть люди добрые и злые, есть совершенный мудрец Конфуций, но есть и разбойник Чжи. За счет чего появляется это многообразие? И тут на помощь сунским мыслителям приходит материя *ци*. Человек как бы двусоставен: его коренная природа суть принцип *ли*, но все остальное его существо от мышления⁷⁹ до плоти образовано из материи *ци*, оформленной, в свою очередь, принципом *ли*. И вот если принцип *ли* всегда тождествен сам себе и совершенно неизменен в своей абсолютности, материя *ци* всегда различна: она

может быть тонкой и прозрачной, легко проницаемой для принципа, но может быть и грубой, инертной, непрозрачной для света коренной природы. Чжу Си использует следующий образ: у нас есть два сосуда, один чистый, а другой грязный, невымытый. Мы наливаем в них одну и ту же воду из чистейшего горного источника. В первом сосуде вода остается чистой, во втором мутнеет. Повинна ли в этом природа воды? Нет, все дело в состоянии сосуда. Или пример с лампой. Вот две лампы, стенки одной из них чисты, а другой – засалены и засижены мухами. Первая дает чистый и ясный свет, свет же второй тускл и слаб, хотя огонь в лампах один и тот же. Сочетание коренной природы и материи *ци* образует как бы вторичную, материально-вещественную, природу (*цичжи чжи син*), которая уже у всех разная. Именно благодаря этой вторичной природе один человек наделен добродетелями и мудростью Конфуция, другой – пороками разбойника Чжи, а третий и вовсе слабоумен или безумен. И поэтому задача нравственного совершенствования – очистить вторичную природу и привести ее в соответствие с природой субстанциальной, дабы она озарила своим светом все существо человека, сделав его благородным мужем *цзюнь-цзы*. Конечно, вряд ли этого можно ожидать от разбойника Чжи или безумца (не даосского безумца "Чжуан-цзы", а безумца обычного), ведь их вторичная природа испорчена настолько, что свет принципа *ли* почти совсем не проходит сквозь ее темную толщу.

Точно так же объясняется и разница между человеком и животными: телесная организация животных такова, что сияние принципа *ли* лишь слегка просвещает их материю, не наделяя их ни разумом, сопоставимым с человеческим, ни нормами морали. Человек же имеет весьма совершенную телесную организацию: он есть существо прямоходящее, вертикальное, то есть как бы устремляющееся вверх, к августейшему Небу, соединяя его с государыней Землей. Человек поэтому не просто одно из десяти тысяч вещей-существ (*вань ю*), он есть срединный член Великой Триады мира, в которую помимо него входят Небо и Земля. Человек есть микрокосм: у него круглая голова (Небо) и квадратные ступни (имеются в виду обе ступни, сведенные вместе) – Земля.

Почему один человек рождается совершенномудрым Конфуцием, другой – способной к самосовершенствованию личностью (большинство людей), а третий – и вовсе не способным ни к чему хорошему разбойником Чжи? По этому вопросу сунские мыслители хранят молчание: ведь "не познать размышлением Небо, Дао-Путь не постигнуть рассудком" (хотя именно неоконфуцианцы предприняли все усилия, чтобы познать эти метафизические основания максимально полно, но некая непостижимость все же осталась). А предполагающий веру в повторные рождения-смерти-рождения буддийский ответ "карма" для неоконфуцианцев неприемлем идеологически: какое отношение к Дао совершенных мудрецов древности может иметь "варварская" религия? Вопрос остался без ответа.

В начале XVI в. чжусианская версия неоконфуцианства подверглась значительной коррекции в учении последнего корифея китайской мысли философа Ван Ян-мина (Ван Шоу-жэня, 1472-1529).

Ван Ян-мин вначале был вполне ортодоксальным чжусианцем, однако уже в юности у него появились сомнения относительно истинности всех выводов сунской философии. Так, прочитав, что углубленное созерцание может привести к постижению даже принципа *ли* бамбука и тростника, Ван Ян-мин вместе с другом отправились на озеро и занялись медитацией по поводу *ли* бамбука и тростника.

Кончилось это тем, что у них разболелась голова, а принцип бамбука и тростника так и остался непознанным. Постепенно юношеские сомнения оформились в целую философскую систему.

Главный тезис янминизма заключается в том, что принцип *ли* присутствует не в вещах (не в бамбуке и тростнике), а в нашем собственном сердце-уме. Именно сердце-ум есть абсолют янминистской мысли, будучи источником принципов и нравственного начала во Вселенной. Разумеется, это абсолютное сердце-ум надындивидуально, всеобще, универсально. Но одновременно и сердце-ум каждого человека восходит к этому универсальному Уму, будучи, в конечном итоге, тождественным ему. Из этого Ума исходят и *ци* и *ли*, он естьместилище пяти постоянств и моральности универсума. Ван Ян-мин, подобно Чжу Си, исходит из учения Мэн-цзы, причем делает это даже более непосредственно, отказавшись от различения природы человека (*син*) и сердца-ума (*синь*). Сердце-ум обладает самосветящейся природой подлинного гносиса (*лян синь*) и совершенной познавательной способностью (*лян нэн*), проявляющейся в человеческом познании и способности человека "довести знание до конца" (*чжи чжи*) по слову "Великого Учения".

В янминизме, однако, присутствовала возможность радикального истолкования в духе буддизма школы Чань (Дзэн). Подобно тому как Чань учит, что каждый человек по природе своей суть Будда, и ему лишь надо реализовать, актуализировать свою собственную природу, которая является не чем иным, как природой Будды, или Единым Умом (*и синь*) Будды по формуле "смотри в свою природу и станешь Буддой" (*цзянь сын чэн фо*), последователи Ван Ян-мина тоже могли сказать: "Постигни природу своего сердца-ума, и станешь совершенномудрым". Но этот тезис грозил разрушить всю систему традиционного конфуцианства, основанную на стремлении постичь Дао через медитации о канонических текстах совершенномудрых. Но если вся мудрость Шести Канонов есть не что иное, как ослабленное и даже, быть может, искаженное проявление моего собственного сердца-ума, не лучше ли получить все знание непосредственно из созерцания самого сердца? Ведь даже предшественник Ван Ян-мина, знаменитый друг и оппонент Чжу Си – Лу Цзю-юань (Лу Сян-шань, 1139-1193), утверждавший, что "Вселенная есть мое сердце-ум, а мое сердце-ум есть Вселенная", доходил до эпатазирующего заявления: "Зачем мне комментировать Шесть Канонов? Это Шесть Канонов должны комментировать меня". Хотя ортодоксальные, или умеренные, янминисты никогда не доходили до таких крайностей, радикальное их крыло пошло еще дальше Лу Цзю-юаня, не только провозглашая принципы спонтанного и мгновенного просветления, но и в даосском духе отдавая предпочтение естественности детского, или даже младенческого сердца-ума (*тун синь*, *чи цзы чжи синь*) перед изощренностью интеллекта конфуцианского ученого-начетчика. В 1602 г. в тюрьме покончил с собой видный конфуцианский ученый ("доктор" – *боши*) Ли Чжи, брошенный туда именно за радикальную интерпретацию идей Ван Ян-мика. по существу разрушавшую традицию конфуцианского начетничества и комментаторского авторитаризма.

Конец правления династий Мин – эпоха торжества ян-минизма, ассоциировавшегося к тому же с политическим либерализмом, насколько позволительно говорить о таковом применительно к Китаю первой половины XVII в. Во всяком случае, они были реформистами и непримиримыми врагами камарильи придворных евнухов,

фактически захвативших в это время власть в империи. Однако после переворота 1620 г. и возведения евнухами на престол послушного их воле монарха реформаторское движение янминистов было, по существу, разгромлено, а пришедшая в 1644 г. к власти маньчжурская династия Цин и вовсе запретила янминизм как ересь, всецело положившись на авторитет чжусианской традиции.

Появившаяся в XVIII в. оппозиционная герменевтическая школа⁸⁰, отвергавшая комментаторскую традицию и стремившаяся через филологическую критику конфуцианских канонов прийти к пониманию их изначального смысла, по существу, воскресила господствовавшую до неоконфуцианства ханьскую модель с единой субстанцией в виде *ци* и функциональным пониманием *ли* как имманентно присутствующего в *ци* принципа его дифференциации и развертывания. За это она получила даже название "ханьской науки" (*хань сюэ*). Позднее начинается знакомство китайских интеллектуалов с западной философией (зачало XX в. Ван Го-вэй уже переводит на китайский Канта, Шопенгауэра и Ницше) и усвоение Китаем западной философской парадигмы.

Однако янминизм воскрес уже в наше время, в философии так называемых "постконфуцианцев" (а по существу – просто современных конфуцианцев).

Виднейшие представители современного конфуцианства – это Лян Шу-мин (1893-1988), Сюн Ши-ли (1885-1968), Фэн Ю-лань (1895-1990), Чжан Цзюнь-май (1887-1988) и Хэ Линь (р. 1902). Основная проблематика этого периода – выделение специфики китайской философии и китайской культуры в ее сопоставлении с культурой Запада, выживание и возрождение китайской культурной традиции в контексте ее взаимодействия с европейской культурой и проблема истолкования категорий китайской традиции в контексте западных философских и культурных горизонтов. Степень владения этими мыслителями западной философией была неодинаковой: Лян Шу-мин был достаточно начитан в европейских философских текстах, но заинтересовала его только философия А.Бергсона, Сюн Ши-ли знал европейскую мысль весьма слабо, тогда как Фэн Ю-лань не только хорошо ориентировался в текстах от Платона до Гегеля и философов начала XX в., но и учился в США у Дж. Дьюи, а Хэ Линь считался крупнейшим в Китае знатоком немецкой классической философии. Напротив, Чжан Цзюнь-май до 1949 г. и своей последующей эмиграции в США вообще прежде всего был вовлечен в политическую деятельность и не уделял слишком большого внимания возрождению национальной интеллектуальной традиции.

Новые философские системы современного конфуцианства создаются прежде всего на основе антропологической "философии субъекта", уходящей корнями в философию великого конфуцианского мыслителя XV-XVI вв. Ван Ян-мина и учение буддийской школы йогачара о "только лишь осознании" (*вэй ши лунь*)⁸¹.

После 1949 г. современное конфуцианство развивается практически исключительно за пределами КНР – в Гонконге, на Тайване и среди китайских эмигрантов в США. Крупнейшие фигуры: Цянь Му (р. 1895), Моу Цзун-сань (1909-1995), Тан Цзюнь-и (1909-1978), Сюй Фу-гуань (1903-1982) и ныне здравствующий Ду Вэй-мин.

Это период, когда проблема "Восток-Запад" отходит на второй план, тогда как на первый выступает создание конгениального современному состоянию философ-

ской мысли конфуцианского мировоззрения. Вместе с тем творчество философов, творивших в период, когда, как тогда казалось, само существование традиционной китайской культуры поставлено под вопрос из-за нескончаемых идеологических кампаний в КНР, достигших своей кульминации в печально знаменитой "Великой пролетарской культурной революции" (1966-1976), приобретает особое значение. Эпохальным документом, выразившим их тревогу и их боль, стал "Манифест китайской культуры людям мира"⁸² (1958), написанный Сюй Фу-гуанем, Моу Цзун-санем, Чжан Цзюнь-маем и Тан Цзюнь-и, призывавшими относиться к китайской культуре не как к музейному экспонату, а как к живому, хотя и тяжело больному человеку, нуждающемуся в уважении и поддержке. В целом, по точному наблюдению А.В.Ломанова, в этот период возрастает как консерватизм конфуцианских мыслителей, так и пафосная эмоциональность в их восприятии традиции. Говоря о специфике эволюции современного конфуцианства, А.В.Ломанов отмечает:

"Однако реальный исторический вектор развития конфуцианской мысли нашего столетия именно таков – из классического конфуцианства рождается новое, синтетическое культурно-философское явление. Возможно следующее обобщение: характерная черта постконфуцианства состоит в движении по направлению от классической традиции к ее обновлению, переосмыслению и реинтерпретации путем синтеза с западной философией на всех уровнях – начиная от формы мысли и кончая существенной метафизической проблематикой"⁸³.

Современный период развития конфуцианства начинается во второй половине 80-х гг. и продолжается по настоящее время. Важнейшая веха, маркирующая начало этого этапа, – возрождение и бурное развитие (ограниченное, однако, не столько оригинальным философским творчеством, сколько усвоением, изучением и воспроизведением содержания памятников национальной традиционалистской мысли) конфуцианской мысли в КНР, что изменило саму тональность современных конфуцианских текстов.

Центр традиционалистской китайской мысли переносится в китайскую диаспору США, причем мыслители-конфуцианцы, как правило, обладают высоким академическим статусом в престижных американских университетах (например, Ду Вэй-мин получил докторскую степень в Гарварде, а затем преподавал китайскую философию в Принстонском и Калифорнийском/Беркли университетах). Крупнейшие представители: Ду Вэй-мин, Чэн Чжун-ин, Антонио Куа и Фу Вэй-сюнь.

Теперь в центре внимания современного конфуцианства – проблема "трансформации [китайской] традиции для включения ее в дискурс западной философской традиции"⁸⁴. Происходит полный переход от комментаторства к оригинальному философскому творчеству.

Говоря о специфике современного конфуцианства, А.В.Ломанов отмечает, что это "идейное течение, направленное на консервативное переосмысление традиции в современных условиях. Сохранение традиции течением "современного неоконфуцианства" в условиях глобального межкультурного взаимодействия неизбежно будет содержать в себе рефлексии этого взаимодействия и трактовку иной культуры; в свою очередь, постконфуцианство также ставит целью унаследование традиции"⁸⁵.

Таким образом, представляется возможным выделить следующие основные характеристики современного конфуцианства:

- стремление новыми средствами и в новых условиях возродить и переосмыслить национальную традицию, сделав ее ценности жизнеспособными в условиях XX в.;
- установка на истолкование традиционной культуры в категориях западной философии для уяснения горизонтов ее жизнеспособности и плодотворности в контексте вызовов современного мира. Подчеркивание как национального, так и универсального характера ценностей традиционной китайской культуры;
- выяснение специфики национальной традиции через ее сопоставление с интеллектуальной и культурной традицией Запада и постепенный переход вначале к синтезу китайской и западной мысли при доминирующем значении первой, а затем и введение национальной традиции философствования в западную на правах равноправного участника современного философского процесса. При этом в современном конфуцианстве продолжает доминировать линия, восходящая к философии Ван Ян-мина и буддийской доктрине "только лишь осознания" (так называемая "новая йогачара"), тогда как чжусианская линия, выраженная в философии Фэн Ю-ланя, не получила никакого развития.

Продолжая линию неоконфуцианской экзегезы Ван Ян-мина, принявшую у них форму герменевтики, современные конфуцианцы прежде всего апеллировали к авторитету Мэн-цзы, который имел почетный конфуцианский титул "я шэн", то есть "уступающий только совершенному" ⁸⁶. А важнейшими тезисами Мэн-цзы, как уже говорилось, привлекавшими внимание мыслителей-традиционалистов, были его положения о том, что "Небо и Человек пребывают в гармонии и единстве", и о высшем познании как "исчерпании сердца-разума". Первый из этих тезисов вводит исключительно важную для современного конфуцианства тему единотелесности, или единосущности, "консубстанциальности" человека и космоса, субъекта и универсума. По существу, они утверждают, что именно эта фраза, провозглашающая принцип холистического видения мира, является лозунгом всей китайской мысли, наиболее полно выражающим отличие китайского подхода к сущему от западного с его аналитической и индивидуалистической тенденцией.

Второй тезис в контексте философии Мэн-цзы означал признание тождества природы человека и природы универсума как целого: постигший до конца ("исчерпавший") природу собственного сердца-ума (*синь*) постигает и природу Неба. В современном конфуцианстве наиболее четко высказал свою позицию по поводу этих понятий Моу Цзун-сань. Для него тезис о единстве природы и сердца-ума есть неразрывность субъективного и объективного, действия и существования. "Моральная субстанция" лежит в основании не только нравственной практики человека, но и всего космоса. Поэтому, считает он, моральная метафизика конфуцианства превосходит этическое учение Канта (вместе с тем тезис Ван Ян-мина о "благомыслии" разума рассматривается Моу Цзун-санем как аналог кантовского тезиса о наличии у человека свободной и автономной "доброй воли", тождественной всеобщему моральному закону). Благомыслие человека (как изначальная разумная моральность ею природы-сердца-разума), в отличие от кантовской "доброй воли", не есть ни постулат, ни гипотеза, а есть установленная истинная реальность, проявляющаяся в поступках, подлинная экзистенция ⁸⁷.

Однако, говоря о современном китайском традиционализме, было бы неправильно подчеркивать лишь конфуцианскую его составляющую, игнорируя другую –

буддийскую. Исторически отношения между буддизмом и неоконфуцианством были весьма сложными. Несмотря на то что буддийская философия оказала огромное влияние на формирование неоконфуцианства, в его как чжусианском, так и янминистском варианте, сами неоконфуцианцы категорически отрицали это, занимая достаточно антибуддийские позиции (хотя радикальный янминизм сильно сблизился со школой Чань). Современные конфуцианские традиционалисты решительно порвали с этой традицией. Для них уже буддизм – не чуждая китайским устоям индийская религия, а неотъемлемая, интегральная часть традиционной китайской культуры как единого целого. В этом отношении современное конфуцианство чем-то напоминает неоплатонизм, примиливший в себе перед лицом торжествующего и враждебного античной традиции христианства все основные дотоле часто враждовавшие направления как античной философии, так и религий эллинистического и римского мира; в неоплатонизме Платон стал другом Гесиода, Гераклит – Парменида, а культ фригийской богини-матери перестал восприниматься как нечто несовместимое с культом римских Весты или Юноны. Подобно тому как неоплатонизм стал синтезом эллинистической религиозной философии и собственно религии, так и современное неоконфуцианство проявило стремление объединить под своими знаменами все ценности традиционной китайской культуры.

В наибольшей степени буддийский элемент был присущ философии Сюн Ши-ли, которая даже иногда называлась им самим "новой йогачарой" (досл.: "новое учение о только лишь осознании" – *синь вэй ши лунь*; точный санскритский эквивалент – новая виджняптиматра шастра⁸⁸).

В молодости Сюн Ши-ли принадлежал к лагерю "революционной демократии", участвовал в Синьхайской революции и поддерживал политику Сунь Ят-сена. Однако после 1920 г. он отходит от политики, увлекается буддизмом и становится учеником очень своеобразного по своим взглядам буддийского ученого – Оуян Цзин-у (1871-1943). О нем следует сказать несколько слов особо.

Оуян Цзин-у вместе с другим буддийским деятелем из мирян – Люй Чэном (1898-1989) следует отнести к плеяде реформаторов пришедшего к началу XX в. китайского буддизма. Они достаточно резко критиковали собственно китайские буддийские школы, отдавая предпочтение индианизированной версии учившегося в Индии великого переводчика VII в. Сюань-цзана. При этом Оуян Цзин-у, вначале увлекавшийся буддизмом Хуаянь, но потом разочаровавшийся в нем, даже посвятил специальные сочинения критике доктрины "Махаяна шраддхотпада шастры"⁸⁹ ("Трактат о пробуждении веры в Махаяну", VI в.), в которой он видел источник *всех* "искажений" индийского учения в Китае. Таким образом, и Оуян Цзин-у, и Сюн Ши-ли предпочли "индийский" вариант буддийской мысли китаизированным ее вариантам.

Тому могут быть несколько причин. Во-первых, стремление к аутентичности, обращение к истокам, столь характерное для современных конфуцианцев. Во-вторых, характерное для конфуцианства XX в. педалирование проблематики сердца-ума, идущей от Мэн-цзы к Ван Ян-мину, а отсюда – интерес к проблеме сознания – центральной проблеме школы "только лишь осознания".

С 1922 г. Сюн Ши-ли преподает учение йогачары в Пекинском университете, создав на основе синтеза йогачаринских и неоконфуцианских идей свою систему, получившую название "новой йогачары", или "нового учения о только лишь осозна-

вании"⁹⁰. Его учениками стали такие знаменитые позднее конфуцианские мыслители, как Моу Цзун-сань и Тан Цзюнь-и.

В отличие от классической йогачары, учение Сюн Ши-ли ориентировалось прежде всего на онтологическую проблематику. Для Сюн Ши-ли сознание (*ши*) и чувственно воспринимаемые объекты (*цзин*; *вишья*) являются неразрывным целым. Говоря словами Хайдеггера, здесь "целое корреляции необходимо мыслится как "неким образом" *существующее*, стало быть, в ориентации на определенную идею бытия"⁹¹. Эта идея конкретизируется Сюн Ши-ли в понятии бытия как "коренной субстанции" (*бэнь ти*; досл.: "корень-тело") – термине, введенном представителем школы сюань-сюэ Ван Би и активно использовавшемся неоконфуцианцами. Эта субстанция абсолютна, проста, неделима, пребывает вне пространства и времени. Однако ей присущ внутренний динамизм: тенденция к интеграции и пребыванию "в себе" и тенденция к самораскрытию, или творческой индивидуализации. Первый процесс приводит к формированию вещества, второй – духа. Эти тенденции образуют все сущее, хотя уровень самораскрытия выше всего у человека. Вместе с тем вещество, или, точнее, *вещественность* (*у*), не противоположно духу как проявление той же самой субстанции или того же самого бытия. Поэтому они образуют систему коррелятивного единства. Сюн Ши-ли отвергает разрыв между сущностью (в данном случае субстанция *бэнь ти*) и явлениями. Позднее этот тезис получил развитие в учении в "недвойственности субстанции и ее динамической акциденции/функции" (*ти юн бу эр*)⁹², категорически запрещавшем какое-либо "раздвоение" мира и противопоставление субстанции – акциденциям, бытия – сущему, субъекта – объекту и т.д.

Человек обладает способностью познать изначальное бытие через постижение природы собственного сердца-разума, по существу тождественного первобытию; это сердце-ум надындивидуально и, по существу, тождественно махаянскому сердцу-уму Будды, недвойственному гносису (*чжи*; *джняна*), образующему природу эмпирического различающего и потому принципиально двойственного сознания (*ши*; *виджняна*) подобно тому, как вода образует природу волн. В антропологическом отношении Сюн Ши-ли сблизил сердце-разум с конфуцианской добродетелью гуманности (*жэнь*), в чем видно уже непосредственное влияние идей неоконфуцианства Ван Ян-мина.

По своим общественно-политическим взглядам он был близок либерально-демократическому лагерю, отвергая, однако, его западничество, ибо умирание традиции и ее ценностей, по мнению Сюн Ши-ли, вело к умиранию "изначального сердца" как чувства подлинности бытия и экзистенциальной причастности к нему, а это уже для него было чревато утратой творческого импульса и духовной стерильностью⁹³. Таким образом, в современной китайской философии (которую следует отличать от современной философии в Китае) продолжают развиваться традиции именно янминистской школы, сохраняющей свою актуальность и жизнеспособность в новом историко-культурном контексте. Однако философия современного конфуцианства остается явлением локальным, точнее, региональным, не оказывая, по существу, никакого влияния на современный историко-философский процесс и оставаясь неизвестной современным мыслителям Запада (равно как и Индии или мусульманского мира), будучи за пределами Китая достоянием узкой группы специалистов в области современной китайской мысли. И тем не менее само ее наличие свидетельствует об удивительной жизнеспособности конфуци-

анского интеллектуализма, которому еще предстоит сказать свое слово в наступившем столетии⁹⁴.

Глава 6

ЕСТЕСТВЕННОСТЬ И НЕДЕЯНИЕ: ОТКРОВЕНИЯ ДЕТСКОГО СЕРДЦА (ДАОССКАЯ ТРАДИЦИЯ)

ЧТО ТАКОЕ ДАОСИЗМ? ОПЫТ ПОСТРОЕНИЯ НОВОЙ МОДЕЛИ

Вопрос о том, что такое даосизм (так называлась известная работа Х.Крила⁹⁵), продолжает волновать умы специалистов в области изучения этой религии Китая (даологов), хотя, как недавно заметили Ф.Прегадио и Р.Кирклэнд, буддологи, изучая явление, не менее полиморфное и многоаспектное, чем даосизм, давно уже молчаливо согласились считать буддизмом все то, что сама буддийская традиция считает таковым, и не терзаться безответными вопросами и изоощренными дефинициями⁹⁶. И тем не менее современное состояние изучения даосизма все же предоставляет возможность предложить новую модель этой религии⁹⁷ в ее историческом развитии⁹⁸.

Прежде всего, даосизм следует определить как национальную религию Китая, но не в том смысле, что это есть некая религия, исповедание которой является базовым для этнической самоидентификации китайцев, что неверно, а в том, что именно даосизм как единственная автохтонная (поскольку конфуцианство следует квалифицировать как этико-политическую доктрину, а не религию, тогда как буддизм пришел в Китай из Индии и представлял в Срединном Государстве именно индийский тип религиозности⁹⁹) религия Китая является высшей формой выражения традиционной китайской религиозности, той самой религиозности, которая в неорганизованной (неинституционализированной) и дорефлексивной форме представлена в народных китайских верованиях и в старом государственном культе Китая императорской эпохи¹⁰⁰.

Одной из интереснейших особенностей религиозной ситуации в традиционном Китае было то, что типологически государственный культ (почитание Неба, Земли, астральных объектов и т.д.) полностью совпадал с народной религией и воспроизводил тот же архаический ("доосевой") тип религиозности, который можно условно назвать "язычеством" с той оговоркой, что это слово будет употребляться не в конфессиональном и не в пейоративном смысле. В этом отношении Китай вполне можно сравнить с дохристианской Римской империей, где государственный культ во многом был близок китайскому (обожествление героев и исторических деятелей, культ природы, почитание предков) и типологически совпадал с народными верованиями¹⁰¹. Надо сказать, что между эллинистическим и римским языческим миром, с одной стороны, и Китаем – с другой существует и еще одна интереснейшая параллель: на обоих концах древней Ойкумены существовали развитые философские и этические учения, традиции историописания, традиционные формы научного знания, но религия в целом сохраняла архаический и "доосевой" характер. В этом отношении романско-эллинистическое Средиземномо-

рье и Китай резко отличаются от Индии с ее развитыми формами религии, включая однозначно "постосековые" буддизм и джайнизм и тесно связанную с религией утонченную философскую традицию.

Именно даосизм выступал в Китае той высшей формой религиозности, в которой господствовавшее в этой стране язычество обретало форму и способ самосознания, самоосмысления, рефлексии и самовыражения в тексте, в том числе и "философском". Даосизм есть как бы цветок на древе китайской религиозности, ее мыслящее сердце (*синь*) и ее высшая форма в аристотелевском смысле, ее душа, энтелехия¹⁰². Поэтому именно понимание даосизма есть путь к пониманию китайской религиозности, а через нее – и всей духовной жизни и духовных ценностей китайского народа. Поэтому же для культурологического китаеведения изучение даосизма актуально и важно, как, может быть, ничто другое.

О так называемой "даосской философии" следует тем не менее сказать дополнительно несколько слов. В результате исследования мавандуйских текстов¹⁰³, самой ранней, "годянской", версии "Дао-Дэ цина" ("Лао-цзы"), была, во-первых, выявлена их родственность с доктриной даосских глав философской антологии "Гуань-цзы" (особенно "Внутреннее делание"/"Нэй е" и "Искусства сердца-ума"/"Синь шу"), авторами которых обычно считаются Инь Вэнь и Сун Цзянь, причем родственность большая, нежели с канонической версией "Дао-Дэ цина" ("редакция Ван Би") или с "Чжуан-цзы". Во-вторых, оказалось, что медитативная созерцательная практика (психопрактика, психотехника) раннего даосизма, по существу, играла роль источника теоретического дискурса, именно рефлексия по этому поводу оказалась формообразующим принципом ранней даосской мысли. Точнее, сам первоначальный даосский дискурс был ориентирован на психопрактику, был "психопрактическим" дискурсом.

Оказалось, что для исследования генезиса даосизма мавандуйские тексты и даосские главы "Гуань-цзы" имеют даже большее значение, чем более разработанные доктрины "классиков" ранней даосской философии. Была также подтверждена догадка об истоках даосской мысли в психопрактической деятельности даосизма¹⁰⁴. Последний тезис нашел свое подтверждение и в обнаруженном в середине 1993 г. тексте "Дао-Дэ цина" из Годяня, который может считаться зародышевой версией текста "Лао-цзы". В нем отсутствует яркая критика конфуцианства, хорошо известная нам по канонической версии текста, вместо которой даются рассуждения о важности практики созерцания, отрешенности и бесстрастия¹⁰⁵.

Зададимся вопросом, какова была, собственно, цель написания "Дао-Дэ цина"? Этот текст можно рассматривать по-разному. На него вполне можно смотреть как на наставление Совершенного Мудреца, предназначенное для монарха, стремящегося "упорядочить Поднебесную". И намерение выступить в качестве такого советника у автора текста, несомненно, было. Его можно рассматривать как текст, написанный для людей, стремящихся к личному совершенствованию и обретению покоя и безмятежного единения с сущим. И этот аспект столь же несомненно присутствует в "Дао-Дэ цине". Единственное, что совершенно неправомерно применительно к ранним даосским памятникам, особенно к "Дао-Дэ цину", это рассматривать их в качестве чисто спекулятивных философских текстов наподобие классических памятников древнегреческой философии. Как справедливо считают Гарольд Д.Рот и Мишель Лафарг и как это ранее неоднократно обосновывалось автором этих строк¹⁰⁶, за даосскими "философскими" текстами стоят линии достаточно эзотерической передачи традиции "учитель-ученик", причем в центре вни-

мания адептов было изучение и практика особых техник, или искусств (*ту*), которые со временем приобрели название "искусства Дао" (*дао шу*), и именно эти искусства и находятся так или иначе в центре внимания авторов "философских" текстов; все остальное или подводит к ним, или является результатом практики этих методов, условием их применения либо же мировоззренческим контекстом практики. И поэтому главное и наиболее эзотеричное в "Дао-Дэ цзине" и "Чжуан-цзы" – это "искусства Пути" (в "Чжуан-цзы" часто – "искусства Господина Хаоса" – *хунь-дунь чжи ши*), сводящиеся к созерцанию и медитации для достижения трансa, ведущего к забвению ограниченного "эго" ("забвение себя" – *ван во*) и единению с сущим и к регуляции движения потоков *ци* в организме как при помощи динамических упражнений (*даоинь*), так и при помощи дыхательной гимнастики (*син ци*). Это утверждение перестает быть голословным, если рассматривать учение "Дао-Дэ цзина" и "Чжуан-цзы" в контексте других даосских и близких к даосизму памятников предимперского и раннеимперского периода (IV-II вв. до н.э.): даосские главы "Гуань-цзы", мавандуйские тексты (включая "Четыре канона Желтого Императора"/"Хуан-ди сы цзин"¹⁰⁷), "Весны и Осени господина Люя" ("Люй-ши чунь-цю") и "Хуайнань-цзы" ("Хуайнаньский мудрец").

В связи с этими выводами пресловутый вопрос о соотношении даосизма так называемого "философского" и "религиозного" можно вообще снять с повестки дня как некорректный, ибо сама даосская мысль ("философия") выступала в качестве особого дискурса, внутренне и сущностно связанного с даосской "религиозной" практикой, и адекватно понята может быть только в контексте этой связи. Другое дело, что в силу включения в ханскую эпоху таких текстов, как "Дао-Дэ цзин" или "Чжуан-цзы", в круг чтения интеллектуальной и социальной имперской элиты эти тексты могли изыматься конфуцианскими эрудитами из собственно даосского контекста и истолковываться с совершенно иных, нежели собственно даосские, позиций. Самый яркий пример – так называемый неодаосизм¹⁰⁸, то есть "мистология" (*сюань-сюэ*) III-IV вв., представленная Ван Би, Хэ Янем, Сян Сю и Го Сяном. Чтобы увидеть всю бездну различий понимания "Дао-Дэ цзина" в собственно даосской традиции и у эстетствующих интеллектуалов имперского Китая, достаточно сопоставить комментарий к этому тексту, составленный в традиции Небесных Наставников (Лао-цзы сян эр; видимо, конец II в. н.э.) и комментарий Ван Би (226-249). Различия окажутся весьма разительными¹⁰⁹. Более того, трудно представить себе, что два комментария интерпретируют один и тот же текст.

Другой существенной особенностью даосизма является его полиморфность и многослойность, выразившаяся как в необычайном многообразии форм даосской практики и ее интерпретаций (литургический мистический ритуализм, алхимия, созерцательные медитативные и психофизиологические практики, магия и астрология, экзорцистская и апотропеическая практика и т.д.), так и в принципиальном институциональном плюрализме: даосизм "вообще" есть лишь синологическая абстракция, аберрация ориенталистского (в смысле Эдварда Сэйда)¹¹⁰ ума, следствие своего рода эссенциалистской ошибки, поскольку в исторической реальности даосизм существовал и существует лишь в качестве отдельных школ, направлений и линий преемственности и вне этих школ и направлений никакого даосизма никогда не было. Другое дело, что при Мин и Цин императоры, отказавшиеся от поддержки школы Цюань чжэнь цзяо (Учение Совершенной Истины), объявили Небесных Наставников из рода Чжан с горы Лунхушань (Цзянси) чиновниками, ответственными за весь даосизм, что превратило этих иерархов в глазах западных

авторов XIX – начала XX в. в "даосских пап". Любопытно, но этот ориенталистский титул еще больше усилил момент критики даосизма как "языческого суеверия" си-нологами-протестантами, воспитанными в духе неприятия "папизма" и римского католицизма вообще. Любопытно, что первые объективные работы по даосизму появились в католической стране – Франции (Л.Вигер, А.Масперо), тогда как протестанты продолжали возмущаться "языческим папизмом даосов"¹¹¹.

Весьма многообразны и формы даосской практики. Подчас трудно увидеть что-либо общее между алхимиком, в горном уединении готовящим эликсир бессмертия, священнослужителем гаогуном, совершающим литургии-цзяо для обновления природных начал территории своего прихода, созерцателем традиции внутренней алхимии, пестующим в своем теле "бессмертный зародыш" (*сянь тай*), экзорцистом-заклинателем или отшельником, стремящимся к мистическому единению с Дао и проникновением в тайную суть всего сущего. Что касается самого слово "даосизм" (*дао цзя; дао цзяо*), то оно характеризует наличие самосознания даосской традиции как чего-то единого лишь с достаточно позднего времени. Авторы "Дао-Дэ цзина", "Чжуан-цзы", мавандуйских текстов и даосских глав "Гуань-цзы" даосами *себя* не называли, и читатель напрасно будет искать слово "даосизм" в их текстах. Впервые бином *дао цзя* ("даосская школа") появляется в доксографических и историографических сочинениях ханьской эпохи в качестве определенной классификационной и таксономической единицы ("Трактат о шести школах" Сыма Таня¹¹² и раздел "И вэнь чжи" "Истории [Ранней] Хань"). Только приход в Китай буддизма как религии, принципиально отличной от всех форм религии, известных в Китае, приводит к появлению у членов различных локальных и достаточно гетероморфных групп, линий преемственности и индивидуальных практиков осознания себя как последователей некоей единой традиции, воплощающей в себе Дао – Истинный Путь. Возможно, что этот процесс начался уже во II в. н.э., хотя с полной уверенностью можно говорить о его наличии лишь с начала IV в. Его стимулировало и начало институционализации, организационного оформления даосизма: появление школы Небесных Наставников (142 г.) и таких направлений, как Шанцин (школа Высшей чистоты; также известна как школа [горы] Маошань) и Линбао (школа Духовной драгоценности) во второй половине IV в. Интересно, что Гэ Хун (283-343)¹¹³, по-видимому находившийся вне какого бы то ни было влияния буддизма, уже использует выражение "дао цзя чжи цзяо" ("учение даосской школы", "учение даосизма"), хотя не исключено, что под "даосизмом" автор "Баопу-цзы" имел в виду исключительно свою собственную традицию – направление Сань хуан вэнь (Письмена Трех Августейших), представлявшую южно-китайский алхимический оккультизм, восходящий к культу бессмертных ранне-ханьской эпохи. Но в V в. начинается формирование даосского Канона – Дао цзана (Вместилище Дао), единого скриптурального корпуса даосизма, а это уже явное свидетельство признания адептами всех школ и направлений даосизма того времени своей принадлежности к единому учению.

Важно отметить, что в реальном историческом бытии все формы и структуры даосской деятельности и даосской традиции не только никогда не существовали обособленно, вне связи с другими, но и всегда активно взаимодействовали. Поэтому можно лишь утверждать, что те или иные формы практики преобладали в тот или иной период или в той или иной школе, но было бы неправильным рассматривать их в качестве взаимоисключающих. Так, К.М.Скиппер и Дж.Лагеруэй показали в своих исследованиях, что практика визуализации была неременной и базовой составляющей даосской литургии¹¹⁴; с другой стороны, можно утверждать,

что ритуальный аспект играл существенную роль в традициях лабораторной алхимии¹¹⁵. Поэтому можно лишь утверждать, например, что для школы Небесных Наставников характерно преобладание литургического аспекта, а в практике внутренней алхимии школы Совершенной Истины преобладают техники медитации и визуализации, в то время как Гэ Хун или Сунь Сымяо отдают предпочтение лабораторной алхимии и изготовлению "эликсира бессмертия" (что не мешало тому же Гэ Хуну посвятить целую главу медитативным методам "хранения Одного" – *шоу и*)¹¹⁶.

Огромное значение для сведения всех гетерогенных аспектов даосизма в некое единое целое, для подведения под ними, выражаясь метафорически, некоего общего знаменателя сыграло наличие "Дао цзана", первый вариант которого был создан даосом школы Линбао – Лу Сю-цзином; столетием позже он приобрел свою окончательную семичленную (три основных раздела и четыре дополнительных) структуру¹¹⁷.

Из вышесказанного следует, что тремя основными составляющими даосской традиции являются психофизиологические методы трансформации сознания и "пестования жизненности" (медитация, визуализация, гимнастика, дыхательные упражнения к сексуальная практика), алхимия и ритуально-литургическая деятельность. Другие формы даосской практики легко могут быть сведены к этим трем типам: так, внутренняя алхимия (*нэй дань*), по существу, сводится к первому типу комбинации практик, а оккультно-магические методы – ко второму. Представляется возможным исходя из этой классификации выяснить, какие из данных элементов преобладали в те или иные эпохи развития даосизма, вычлняя магистральную линию его эволюции.

Современные даологические исследования отчетливо показывают, что истоки даосизма лежат в практике созерцания и медитации для обретения состояния бесстрастия и покоя и для продления жизни и достижения состояния бессмертного гения. Если в госяньской версии "Дао-Дэ цзина" (ок. 300 до н.э.), "Чжуан-цзы" и даосских главах "Гуань-цзы" доминирует идея медитации и мистического проникновения в природу сущего ("внутреннего делания" – *нэй е* или "искусств сердца-ума" – *синь шу*), то в мавандуйских текстах (найжены в погребении середины II в. до к. з., но могут быть датированы серединой или второй половиной IV в. до н.э., что делает их синхронными "Дао-Дэ цзину" и "Чжуан-цзы") преобладает идея продления жизни, пестования жизненной энергии и достижения бессмертия; на первое место здесь выходят принципы макробиотики, дыхательные и гимнастические упражнения – (*сын ци; дао инь*), а также сексуальные практики "искусств внутренних покоев" (*фан-ши чжи шу*)¹¹⁸. Аналогичные практики упоминаются и в "Чжуан-цзы" (например, в гл. 15 – "Кэ и"), хотя отношение к ним автора (авторов) этого текста достаточно сдержанное. Можно предположить, что мистико-еозерцательное направление более характерно для южного, чуского субстрата в даосизме, тогда как "наука бессмертных гениев" (*сянь сюэ*) в большей степени связана с магическими методами восточного, циского происхождения. Впрочем, мавандуйские тексты найдены в чуских погребениях, что делает высказанное выше предположение достаточно проблематичным и нуждающимся в особой разработке и обосновании. Возможно, что и в Чу, и в Ци мистико-созерцательные и макробиотические практики развивались одновременно, в той или иной степени взаимодействуя друг с другом¹¹⁹. Именно в этой ориентации на личное самосо-

вершенствование и трансцендирование мирского (*чао су*) лежит отличие даосской философии ранних текстов от философских учений других основных школ китайской мысли – конфуцианства, моизма и легизма, бывших прежде всего проектами этико-политического и социального переустройства общества для достижения его гомоморфности единому космическому образцу (Дао, Небо) во имя процветания Поднебесной. Позднее даосские-психотехники и макробиотические практики (известные до VI-VII вв. преимущественно как *шоу и* – "хранение Одного") объединились с ханьскими космологическими и нумерологическими спекуляциями на основе принципов коррелятивного мышления¹²⁰, с эпохи Тан позаимствовали язык описания и методологические подходы внешней лабораторной алхимии и образовали традицию "внутренней алхимии" (*нэй дань*)¹²¹, расцветшей в XI-XII вв. и легшей в основу практики лидирующей вплоть до настоящего времени даосской школы Совершенной истины¹²². Таким образом, именно практика внутреннего делания – прежде всего созерцания и визуализации вкупе с дыхательными упражнениями – образует стержень даосизма, а его эволюция – магистральную линию становления даосской традиции. В ходе этой эволюции исходные практики претерпели существенную трансформацию, обретя систематичность и когерентность, но и утратив некоторые существенные аспекты: так, к эпохе Мин (1368-1644) даосизм фактически отказался от своей сексуальной практики, существовавшей в нем с глубочайшей древности и процветавшей в мистических ритуалах ранних Небесных Наставников. Однако под влиянием буддийского монашеского идеала и неоконфуцианского морализаторского пуританства они постепенно маргинализировались, а описывающие их тексты за редким исключением были изъяты из окончательной минской редакции Дао цзана ("Чжэнтук Дао цзан", 1445-1447). Истоки внешней лабораторной алхимии также восходят к эпохе Чжань-го и к поискам долголетия и бессмертия ханьского времени. Ее расцвет приходится на период Шести династий (Лю-чао, III-VI вв.) и первую половину танской эпохи, после чего она постепенно приходит в упадок и исчезает, уступив место своему психопрактическому двойнику – "даосской йоге", внутренней алхимии¹²³, имевшей более древние корни, но обретшей систематичность и терминологичность именно благодаря лабораторной практике искателей эликсира бессмертия. Мода на лабораторную алхимию вернулась при династии Мин (XVI в., особенно в правление "даосского императора" Цзяцзина/Ши-цзуна, 1521-1566), но это была уже именно мода, имевшая поверхностный и достаточно дилетантский характер, да и оказавшаяся к тому же весьма эфемерной. Многие алхимики и в период расцвета своей традиции практиковали "внутренние" методы "хранения Одного", по существу, готовя окончательный переход от лабораторного делания к духовной трансмутации¹²⁴.

Литургическое направление даосизма тоже весьма архаично по своим корням и восходит, видимо, к шаманистским ритуалам Южного и Юго-Западного Китая. Уже в эпоху Ранней Хань (207 до н.э. – 7 н.э.) "Дао-Дэ цзин" активно использовался в ритуалах и его рецитация имела сакральный характер и считалась способствующей обретению бессмертия¹²⁵. Но своего расцвета даосский ритуализм достиг в школе Небесных Наставников (современное официальное название – Путь Истинного Единства – *чжэн и дао*), возникшей в середине II в. н.э. Сложнейший символизм ритуалов-*цзяо* этой школы был теснейшим образом связан с символизмом даосской алхимии и техникой визуализаций. Литургический даосизм уже детально изучен на Западе в пионерских работах К.М.Скиппера (Шиппера) и Дж.Лагеруэя¹²⁶. Однако ритуал играл важную роль в практике как внешней алхимии, так и внутренней, поскольку, начиная с Бо Юйчаня (XIII в.), ее адепты актив-

но практиковали ритуалы "громового" (*лэй фа*) цикла. С даосским ритуалом тесно связана магия талисманов (*фу*) и реестров божеств (*лу*), игравшая одну из центральных ролей в практике Небесных Наставников¹²⁷.

На протяжении тысячелетий своей истории даосизм был теснейшим образом связан с народными религиозными верованиями и культами. Если даологические исследования 70-80-х гг. прошлого века были склонны обособлять даосизм от них или даже противопоставлять их друг другу (впрочем, такая позиция всегда была чужда японским ученым¹²⁸), то в современной даологии возобладала тенденция более комплексного и целостного рассмотрения даосизма и народной религии как единой системы взаимодействующих компонентов, что, видимо, является более адекватной моделью по сравнению как с растворением даосизма в народных верованиях, что было характерно для синологии первой половины XX в., так и с полным выведением даосизма за пределы автохтонных китайских верований и культов, существующих вне письменной традиции, фиксированной системы ее транслирования (передачи) и институционализации¹²⁹.

В настоящее время даосизм в Китае представлен прежде всего школой Совершенной Истины, и в первую очередь ее субнаправлением Лунмэнь. Последнее претендует на непосредственную и прямую филиацию от ученика основателя учения Совершенной Истины Цю Чан-чуня (Цю Чу-цзи), прославившегося благодаря своей встрече с Чингисханом и описанию путешествия в Каракорум, созданному учеником Чан-чуня Ли Чжи-чаном¹³⁰. Однако в действительности направление Лунмэнь восходит к XVII в., когда в Южном Китае возрождается традиция внутренней алхимии, восходящая к Чжан Бо-дуаню (цзинь дань дао)¹³¹. Один из ее представителей (У Шоу-ян, 1552-1641) и создал направление Лунмэнь, возведя его к Цю Чан-чуню. Его преемник, даос Чжао Фу-ян, предсказал своему ученику Ван Чан-юэ, что тому суждено утвердить эту традицию в столичном монастыре Байюньгуань, основанном Чан-чунем по грамоте Чингисхана. Около 1650 г. Ван Чан-юэ ввел ее в практику монахов Байюньгуаня, положив начало ее господству не только в Пекине, но, по существу, и в большей части современного Китая, поскольку именно Байюньгуань в настоящее время является центром даосизма в КНР и местонахождением руководства Даосской Ассоциации Китая (Чжунго даоцзяо хуэй; с 1997 г. ее президентом является монах направления Лунмэнь Минь Чжи-тин)¹³².

В Южном континентальном Китае и на Тайване значительным влиянием (на Тайване – преобладающим) пользуется школа Небесных Наставников (Путь Истинного Единства). Согласно традиции, его первоиерархами (Небесными Наставниками – *тянь ши*) являются прямые потомки основателя школы Чжан Дао-лина, получившего окончательное и полное откровение от самого Лао-цзюня в 142 или 145 г. н.э. Однако в действительности род, основанный Чжан Дао-лином, прекратил свое существование приблизительно в эпоху Пяти династий (907-969), а с XI в. на горе Лунхушань, провинция Цзянси, уезд Гуйцисянь (предполагаемая родина Чжан Дао-лина и важный центр традиции Небесных Наставников) начинается активная деятельность другого семейства Чжан, родственная связь которого с потомками основателя школы весьма сомнительна. Именно они создали новую линию наследственной преемственности Небесных Наставников, получившую от сунских императоров район гор Лунхушань в качестве удельного владения (*фэн*). Потомки лунхушаньских Чжанов сунской эпохи и возглавляют школу Истинного Единства в течение последнего тысячелетия¹³³.

После пяти десятилетий пребывания "престола" Небесных Наставников на Тайване он вернулся на континент, поскольку, на него возшел проживающий в Пекине Чжан Цзи-юй¹³⁴, внук 63-го Небесного Наставника Чжан Энь-пу по женской линии. Чжан Цзи-юй и является ныне 65-м перво-иерархом школы Пути Истинного Единства¹³⁵. В настоящее время позиции этой школы в континентальной части Китая постепенно укрепляются после длительного упадка, наступившего еще в цинскую эпоху (1644-1911).

Если направление Лунмэнь школы Совершенной Истины воплощает в себе линию развития даосизма, связанную с внутренним духовным деланием в форме внутренней алхимии (*нэй дань*), то школа Небесных Наставников представляет ритуально-литургическое направление даосизма.

Таким образом, даосизм предстает перед нами как полиморфная, многоаспектная и многоуровневая религия (полиструктурная традиция, точнее, набор объединенных общими базовыми принципами и единым скриптуральным кодексом традиций), определяющими принципами которой являются:

- натуралистическая картина мира. Признание квазиматериальной энергийной субстанции *ци* единой основой универсума, источником и носителем жизненности и жизненной силы. На этой основе признание единства мира и всего сущего. Вера в то, что овладение *ци* дает способность управлять силами как универсума (отсюда проистекают как даосская магия, так и литургическая практика), так и собственного организма адепта, продлевать жизнь и даже обретать бессмертие;
- признание существования универсальных циклических трансформаций и метаморфоз сущего (*и*) и регулирующего их абсолютного принципа (*Дао*); вера в возможность постигать закономерности (*Дао*) этих метаморфоз и управлять ими для достижения бессмертия и совершенства;
- использование принципов коррелятивного мышления, то есть признание наличия универсальной симпатии по модели "подобное тяготеет к подобному" (*тун лэй*) и построения Вселенной в целом и всех ее аспектов и компонентов по единому паттерну. Отсюда доктрины гомоморфизма микро- и макрокосма, соответствий между событиями и процессами в природе, обществе и микрокосме¹³⁶;
- космология, основанная на восходящих к натурфилософской школе Цзоу Яня и традиции магов ("мужей методов" – *фанши*) концепциях пяти перво-элементов (*у син*) и начал *инь-ян* как модусов витальной силы *ци*, дополненных нумерологией "И цзина" (универсальная методология традиционной китайской науки) и мантико-магических апокрифов (*чань-вэй*) эпохи Хань¹³⁷;
- признание высшей ценности жизни. Вера в возможность обретения долголетия и бессмертия через преображение и превращения в бессмертное совершенное существо (*сянь*; *шэнь-сянь*)¹³⁸;
- признание Лао-цзы (как Лао-цзюня, Господа Лао) воплощенным Дао и источником всех форм даосского откровения¹³⁹.

Большинство иных принципов, обычно считающихся универсально даосскими (уравнительно-утопическая социальная доктрина, стремление к опрощению, теория управления государством на основе "недеяния" и т.п.), характерны лишь для отдельных текстов, направлений или движений даосизма.

Если говорить о структуре полиморфного и многоуровневого целого даосской традиции, то в ней можно выделить несколько основных составляющих:

- различные формы "внутреннего делания" (медитация, визуализация и т.п.); психопрактические "техники экстаза";
- психофизиологические упражнения: двигательная и дыхательная гимнастика, сексуальная практика;
- ритуально-литургическая деятельность;
- лабораторная алхимия;
- оккультно-магическая деятельность;
- мыслительные техники; "философский" дискурс.

Магистральной же линией развития даосизма была эволюция возникших еще в глубокой древности методов духовного делания и психофизической саморегуляции: различных приемов созерцания и визуализаций, макробиотических техник, дыхательных упражнений, двигательной гимнастики и сексуальной практики, образовавших в начале II тысячелетия нашей эры целостную (хотя и представленную различными традициями и линиями преемственности) систему внутренней алхимии, являющейся и в настоящее время центром религиозной жизни даосских сообществ и индивидуальных последователей даосизма.

Тремя же ножками треножника даосизма могут считаться 1) даосские психофизиологические практики; 2) ранняя философия "Дао-Дэ цзина", "Чжуан-цзы" и даосских глав "Гуань-цзы" и 3) ханьская натурфилософия, коррелятивная космология и связанные с ней мантические практики, отраженные в литературе апокрифов (*чань вэй*). Роль третьего элемента часто недооценивается, хотя в плане теории (то есть за вычетом психопрактического аспекта) даосизм во многом может считаться синтезом учений "даосской школы" древности и ханьской натурфилософии, причем очень трудно установить, какой из этих элементов доминировал в последующей традиции. Ханьская натурфилософия и коррелятивные космологии оказали огромное влияние и на конфуцианство рубежа нашей эры, но в случае с конфуцианством это влияние оказалось если не эфемерным, то все же относительно кратковременным, а даосизм претерпел достаточно серьезную и даже фундаментальную трансформацию. Это может быть объяснено определенной близостью между чужскими корнями даосизма (практики одухотворения) и циской традицией "магов" (*фаниши*), бывшей источником как ханьских космологий, так и практики дивинации, близостью, наблюдавшейся уже в доимперский период.

ДАОССКИЕ МЫСЛИТЕЛЬНЫЕ ПРАКТИКИ ("ФИЛОСОФИЯ")

Цинские начетчики-конфуцианцы, под влиянием вкусов и взглядов которых формировалась западная синология, успешно внушили внимавшим им китаеведам, что вся большая традиция китайской культуры суть конфуцианство, причем конфуцианство надо понимать исключительно так, как его понимали мудрецы сунской эпохи – Чжу Си и его предшественники. Что же касается даосизма, то если в последнем и было вообще что-то ценное для образованного человека, то оно было создано очень давно, в эпоху Борющихся Царств и даже ранее, когда жили выдающиеся даосские мыслители Лао-цзы и Чжуан-цзы. От этих же "преждерожденных" начетчиков пошла и господствовавшая вплоть до середины XX в. концепция "двух даосизмов" – философского и религиозного, имеющих между собой столь же мало общего, сколько его было, скажем, между камланием шамана и логическими штудиями Аристотеля. Эта теория рухнула около 1950 г, благодаря трудам

А.Масперо и его учеников, показавших единство и преемственность даосской традиции, однако печать ее еще лежит темным пятном на современной синологии. Так, общие курсы по истории китайской философии, культуры и истории (за очень редким исключением) оставляют впечатление, что никакого даосизма в Китае после эпохи Хань не было вообще, даосская мысль умерла (ненадолго воскреснув в сюань-сюэ III-IV вв., по этой причине иногда даже называемого "неодаосизмом"), а если какой-то даосизм и продолжал существовать, то это был уже не высокий даосизм Лао-цзы и Чжуан-цзы, а низкая религия для простонародья, переполненная магией, мантикой и грубым колдовством.

Между тем даосизм оставался и после Хань (а во многом остается и в наши дни) влиятельной интеллектуальной, идеологической и даже политической силой, игнорирование которой с неизбежностью приводит к получению крайне искаженной картины истории (в самом широком смысле этого слова) как китайского общества, так и китайской мысли. Не рассматривая эту тему подробнее, равно как и воздерживаясь от анализа исторических аспектов происхождения и развития даосизма, поскольку посвятил этим вопросам несколько книг и множество статей (которые и рекомендую читателю)¹⁴⁰, перехожу к описанию базовых моментов даосского мировосприятия.

Прежде всего, следует иметь в виду, что и даосская и конфуцианская мысль развертывается в одном и том же пространстве и в одной и той же парадигме, а именно пространстве категорий и ценностей китайской культуры и в ее парадигме. Поэтому противопоставление даосизма и конфуцианства нельзя абсолютизировать, они исходят из одной и той же картины мира, решают часто сходные вопросы, хотя и весьма по-разному. Поэтому для простоты начнем с сопоставления даосского и конфуцианского мировоззренческого паттерна.

Конфуцианство рассматривает космос и общество как иерархические структуры. Критикуя моистскую идею "всеобщей любви" (*цзянь ай*), Мэн-цзы утверждал, что невозможно любить одинаково ближнего и дальнего, родственника и постороннего, и единственное, что мы можем и должны делать, – это распространять отношение к близким на дальних: "Относитесь к своим детям, как положено относиться к детям, и распространяйте это отношение на чужих детей; относитесь к своим старикам, как полагается относиться к старикам, и распространяйте это отношение на чужих стариков" (ю у ю и цзи жэнь чжи ю, лао у лао и цзи жэнь чжи лао). Конфуцианская "гуманность" (*жэнь*) предполагает иерархию отношений: гуманность высшего по отношению к низшему есть "милость" (*дэ*), и наоборот – "преданность" (*чжун*), гуманность родителей по отношению к детям – это "родительская любовь" (*цы*), а детей по отношению к родителям – "сыновняя почтительность" (*сяо*) и так далее.

Напротив, мир даосских отношений – это мир, лишенный иерархий, это мир "уравненного сущего" (*ци у*).

В "Дао-Дэ цзине" (гл. 2) говорится:

Не гуманны Небо и Земля и сущее для них – соломенное чучело собаки¹⁴¹. Не гуманен и мудрец совершенный и для него все люди – соломенное чучело собаки.

Пространство между Небом и Землей, пожалуй, как кузнечные мехи: оно пустеет, но не знает искривленья, и чем сильнее в нем движение, тем более вовне выходит ветра.

В тупик многословье ведет. Не лучше ли тот, кто всегда середину блюдет?

Таким образом, даосизм отвергает идею иерархии отношений: совершенный мудрец подобен солнцу, сияющему для праведных и неправедных, или дождю, равно орошающему и тех и других.

Конфуцианство рассматривало ритуал как универсальный регулятор общественных отношений. Даосизм, напротив, считает ритуал началом смуты и деградации:

Высшее Благо не благо, и благодаря этому оно наделено благом. Низшее Благо не теряет блага, и благодаря этому оно лишено блага. Высшее Благо пребывает в недеянии, и ему незачем действовать. Низшее благо деятельно, и оно имеет цель для своих деяний. Высшее милосердие деятельно, но ему незачем действовать. Высшая справедливость деятельна, и она имеет цель для своих деяний.

Высшее ритуальное благоговение деятельно, но ему не соответствует ничто во всем мире; поэтому следующие ритуалу тогда закатывают рукава до плеч и силой принуждают народ идти за ними.

Поэтому люди утрачивают Дао-Путь и обретают Благо; теряют Благо и обретают милосердие; теряют милосердие и обретают справедливость; теряют справедливость и обретают ритуальное благоговение.

Но ритуальное благоговение – свидетельство того, что у людей оскудевают преданность и верность слову. Поэтому оно – начало смуты.

Предвидение будущего – не только цвет Дао-Пути, но и начало глупости.

Поэтому великий муж пребывает в том, что обильно, а не в том, что скудно. Он не пребывает в цветущих верхушках сущего. Отбрасывая то, берет он это. (*Дао-Дэ цзин*, гл. 38)

Более того, даосизм вообще был склонен рассматривать конфуцианские добродетели не как средство совершенствования и преодоления упадка, а как симптом этого самого упадка и отступления от Дао:

Великий Дао-Путь понес ущерб, и появились милосердие и справедливость, а мудрость видна лишь тогда, когда есть великая ложь. Шесть родственников не в мире, и появляются сыновняя почтительность и материнская любовь.

Когда страна погружена в междоусобицы и смуты, то появляются и преданные подданные.

Отсеките совершенномудрие! Отбросьте мудрость! И тогда народ стократную выгоду обретет. (*Дао-Дэ цзин*, гл. 18)

Уже из этого фрагмента видно, что даосы не склонны высоко оценивать конфуцианскую премудрость. Для даосов она не более чем искусственная интеллектуальная изощренность, весьма далекая от подлинной мудрости и естественного следования Дао (как известно, многознание не научает мудрости):

Отсеките гуманность, отбросьте справедливость, и народ к сыновней почтительности и материнской любви вернется вновь!

Отсеките изощренность, отбросьте выгоду, и воры и разбойники исчезнут! С триадой этой не дано высокому покончить просвещению. Поэтому указываю, что ведет к избавлению:

Смотрите на безыскусственную чистоту и обнимите первозданную простоту. Умеряйте себялюбие, искореняйте страсти. (*Дао-Дэ цзин*, гл. 19)

После такого очень краткого сравнения конфуцианской и даосской этики можно обратиться к более систематическому рассмотрению даосского мировоззрения. Начнем, так сказать, ab ovo, с первой главы "Дао-Дэ цзина":

Путь,	что	может	быть	пройден,	не	есть	постоянный	Путь-Дао,
Имя,	что	может	быть	поименовано,	не	есть	постоянное	имя.
Безымянное			—	Неба,			Земли	начало.
Именуемое				Матерью			сущего	стало.
В	отсутствии		тайну	вещей		созерцать		стремись.
В	наличии		предел	бытия		созерцать		стремись.
Те	двое	родятся	вместе,	но		их	имена	различны.
Их		вместе		назову		я		Сокровенным.
И		Сокровенное		вновь		Сокровенным		стало.

Таковы врата всех тайн.

О чем здесь, собственно, говорится? Во-первых, мы встречаемся с новым и еще не известным нам пониманием Дао, Великого Пути. Теперь это не Путь совершенномудрых государей древности, как в конфуцианстве, а некий универсальный Путь, высшая норма как человеческого общества, так и всего космоса. Нечто подобное мы уже встречали в неоконфуцианстве, но там Дао есть, прежде всего, совокупность морального закона Вселенной, воплощающего в себе полноту этически определенного принципа *ли*. Такое понимание Дао даосы сочли бы "слишком человеческим", а потому ограниченным. Дао превышает двойственности морали, всегда предполагающей наличие дихотомии добра и зла. Дао трансцендентно как злу, так и добру, ибо добро и зло вполне релятивны, относительны, они определяют друг друга и бессмысленны друг без друга: не может быть ни добра без его соотнесенности со злом, ни зла без его сопоставления с добром. Нечто является благом лишь относительно чего-то неблагоприятного, и наоборот:

Когда в Поднебесной все узнают, что прекрасно прекрасное, — это уже безобразно. Когда в Поднебесной все узнают, что добро есть добро — это уже не добро.

Поэтому отсутствие и наличие друг друга порождают, легкое и трудное друг друга определяют, длинное и короткое друг друга измеряют, высокое и низкое друг друга исчисляют, мелодия и ритм друг с другом гармонируют, начало и конец друг с другом чередуются. (*Дао-Дэ цзин*, гл. 2)

Эта мысль великолепно иллюстрируется во второй, главе "Чжуан-цзы". В мире нет ни одной самосущей вещи, нет ригидных неизменных сущностей. Ничто не является добрым или злым, прекрасным или безобразным само по себе. Так, все люди считали наложницу Си Ши прекрасной, но когда она подходила к пруду, люди в страхе уплывали от нее, а когда она входила в лес, олени убегали прочь. Значит, они вовсе не считали ее красоту неотразимой и вовсе не стремились созерцать ее. Далее следует ряд парадоксов: нет ничего меньше горы Тайшань и нет ничего

больше осенней паутинки, Пэн-цзу, проживший восемьсот лет, умер безвременно, а младенец, не проживший и месяца, является долгожителем. Все это кажется странным. Но подумайте: нам, людям, гора Тайшань кажется огромной и высокой, но что такое ее размеры по сравнению с обширностью Вселенной? В масштабах мироздания она окажется меньше песчинки. Нам осенняя паутинка представляется чем-то почти неосознаваемым, но для гипотетического существа (воспользуемся современным словом) микромира это гигантская структура. Для нашей меры времени восемьсот лет жизни Пэн-цзу – целая вечность. Но для вечных Неба и Земли этот срок меньше мгновения. Напротив, для поденки, живущей с утра до вечера, месяц жизни младенца – невообразимый по длительности срок. Все относительно, и все уравнино, соразмерено, уравновешено в этой относительности. Мир относительности сущностей есть мир баланса, мир "уравненного сущего" (*ци у*). Мир "Чжуан-цзы" подобен kloкочущей плавильной печи, в которой все постоянно переплавляется, перетекая из одной формы в другую. В этом мире человек может после смерти "переплавиться" в печенку мыши, или лапку насекомого, что отражает изначальное единство всего, то единство, в котором человек уже здесь и теперь в каком-то смысле уже и лапка насекомого, и печенка мыши, и далекая Полярная звезда. Все во всем и каждое в каждом. Эта реальность – наш мир, но не искаженный восприятием нашего искажающего и расчленяющего реальность рассудка и языка. Истинная реальность невыразима в слове, ибо язык аналитичен по своей природе, он разрезает действительность, создавая иллюзию, что каждому слову-имени (*мин*) соответствует определенная самостоятельная сущность (*ши*). Прекрасное и безобразное, сон и бодрствование, жизнь и смерть относительны и условны: не зная, что такое смерть, мы цепляемся за жизнь, а потом не хотим воскресать, наслаждаясь посмертным единением с единым безграничным бытием; мудрец засыпает и во сне становится порхающей над цветами бабочкой, а проснувшись, не знает, то ли он проснулся, то ли теперь заснула бабочка, и ей снится, что она – мудрец. Столь же относительны, как уже говорилось, добро и зло, прекрасное и безобразное: что благо для одного – величайшее зло для другого. Поэтому навязывающий другим свое понимание добра (как это делают конфуцианцы и монеты) только вредит другим. Истинный мудрец не противостоит ни сущему, ни своей собственной природе, пребывая в покое недеяния и самотако-сти "беззаботного скитания" (*сяо яо ю*) в беспредельности мироздания.

Но вернемся к началу "Дао-Дэ цзина".

Итак, здесь речь идет о Дао, точнее, даже о двух Дао – безымянном и именуемом. Первое из них есть высшее, сокровенное Дао, второе – проявленное Дао. Первое из них есть начало Неба и Земли, второе представляет собой мать и кормилицу всего сущего. Надо сказать, что теория "двух Дао" была в высшей степени популярна в даосской мысли. Так, в расцветшем в VII в. "учении о парном Сокровенном" (*чун сюань*) она достигла своей зрелости, да и само название этого направления непосредственно отсылает нас к первой главе "Дао-Дэ цзина": "И Сокровенное вновь Сокровенным стало. Таковы врата всех тайн".

Например, даос Ван Сюань-лань (626-697) в своем сочинении "О сокровенной жемчужине" ("Сюань чжу лу") прямо писал, что существуют два Дао: постоянное и "непреходимое" высшее Дао как универсальное первоначало и норма всего сущего и непостоянное, "проходимое", Дао как принцип и норма каждой отдельной вещи и каждого отдельного существа, поскольку "в Дао присутствуют все существа, и во всех существах присутствует Дао". Первое Дао вечно и неизменно, причаст-

ное множественности второе Дао, будучи манифестацией первого, тем не менее рождается и умирает вместе с вещами, природу которых оно определяет.

Но в "Дао-Дэ цзине" второе Дао рассматривается как *дэ*, благая мощь Дао, его сила и энергия, посредством которой Дао не только являет себя в мире вещей, но и вскармливает, пестует все сущее, уподобляясь его матери-кормилице.

Что такое Дао "Дао-Дэ цзина" и какими атрибутами оно обладает?

Во-первых, оно есть не только норма бытия сущего, но и его субстанция, это, по выражению Г.Э.Гороховой, "субстантивированная закономерность"¹⁴². Правда, надо отметить, что в истории даосской мысли постоянно боролись субстанциальное и функциональное понимание Дао. В первом случае Дао рассматривалось как универсальная субстанция, порождающая *ци*, которое затем проходило уже известный нам процесс дифференциации: "Дао рождает Одно, Одно рождает Два, Два рождает Три, Три рождает все сущее" ("Дао-Дэ цзин", гл. 42). Во втором Дао рассматривалось как внутренне присущий *ци* принцип его разворачивания и оформления, единой субстанцией здесь оставалось *ци*. В предельном случае *ци* (точнее, изначальное *ци*) и вообще не только сближалось, но и фактически отождествлялось с Дао, что сближало даосизм с космологической позицией ханьского конфуцианства, а позднее также с философией "ханьской науки" оппозиционных мыслителей XVIII – начала XIX в. В конечном итоге победила именно вторая, "функционалистская" интерпретация Дао как более соответствующая базовой парадигме китайской культуры, хотя в ранних текстах (особенно в "Дао-Дэ цзине") отчетливо преобладает "субстанционалистская" линия.

Во-вторых, Дао есть порождающий принцип всего сущего.

В-третьих, Дао есть принцип циклического времени, рассматриваемого в "Дао-Дэ цзине" как постоянное возвращение сущего к своему "корню" (самому Дао) и возвращение Дао к самому себе, его "оборачиваемость" (*фань*).

Дао предшествует какой-либо вербализации, оно по ту сторону слов, оно безымянно (*у мин*): "Знающий не говорит, говорящий не знает" (гл. 56). Впоследствии, правда, эта фраза Лао-цзы (будем так традиционно называть гипотетического автора "Дао-Дэ цзина") вызвала много комментариев, в том числе и вполне иронического характера. Например, один из мыслителей школы сюань-сюэ заявил, что Конфуций глубже проник в суть Дао, нежели Лао-цзы, так как Лао-цзы продолжал говорить о Дао, а Конфуций молчал о нем, говоря лишь о вещах, выражаемых в слове. А знаменитый поэт эпохи Тан Бо Цзюй-и и вовсе заявил в своем стихотворении "Читаю Лао-цзы": "Если Лао-цзы был тем, кто знает, то зачем он написал книгу в пять тысяч знаков?"

В "Дао-Дэ цзине" подчеркивается, что Дао вообще никак не может быть названо, и даже название "дао" прилагается к нему сугубо условно, "с усилием", хотя и является наилучшим для него (мы бы сказали: наилучшим, поскольку Дао есть высшая категория китайской культуры, выражающая идеи истины и правды). Вместе с тем даосы рассматривали Дао как источник и мышления (которому оно тоже трансцендентно) и речи. Так, достаточно поздний философский памятник "Гуань Инь-цзы" гласит: "Дао нельзя помыслить. Но если бы не было Дао, то нельзя было бы мыслить. О Дао нельзя говорить. Но если бы не было Дао, то речь была бы не-

возможна". Таким образом, Дао, будучи запредельно и мышлению и речи, является трансцендентальным условием и мышления и языка.

И теперь несколько слов о суггестивности китайской, и прежде всего даосской, философии, суггестивности, весьма созвучной, если иметь в виду западные философские аналоги, суггестивности хайдеггеровского текста, направленного не столько на развертывание дискурсивных механизмов мышления читателя, сколько на некое особое мышление – сопереживание, вдумывание и вчувствование в авторский текст и авторскую мысль, вхождение в поток самораскрытия авторского видения и авторского понимания.

Как писал выдающийся историк китайской философии и классик современного конфуцианства ("постконфуцианства") Фэн Ю-лань: "Суггестивность, а не артикулированность, является идеалом всего китайского искусства, будь то поэзия, живопись или что-нибудь еще. В поэзии, например, то, что поэт хочет сообщить, часто является не тем, что прямо сказано, а подразумевается в том, что не сказано <...> Таков идеал китайского искусства, и он проявляется и в стиле выражения китайских философов"¹⁴³.

Далее Фэн Ю-лань приводит знаменитую притчу из 26-й главы "Чжуан-цзы", завершающуюся фразой: "Словами пользуются для выражения смысла. Постигнув смысл, забывают о словах. Где бы найти мне забывшего про слова человека, чтобы с ним поговорить!" И это уже не разговор с помощью слов: в том же "Чжуан-цзы" рассказывается о встрече двух мудрецов, которые не произнесли ни одного слова, ибо "когда они встретились, Дао было там"¹⁴⁴.

Как уже говорилось, даосы всегда утверждали, что о Дао нельзя говорить, но на Дао как присутствие можно намекнуть, на него можно указать. И поэтому слова (рифмы, краски, ноты) можно забыть, когда цель достигнута и Дао как принцип бытия и бытийствующий принцип непосредственно усмотрено: ведь, поймав зайца, забывают про силки! А философский текст в Китае – лишь силки для ловли Дао. И главное в китайском философском тексте – его наполненность суггестивными афоризмами.

Процитируем еще раз Фэн Ю-ланя:

"[Го Сян] обращает намеки и метафоры Чжуан-цзы в доказательства и аргументы и излагает его поэзию собственной прозой. Его сочинение артикулировано в гораздо большей степени, чем "Чжуан-цзы". Выбирая между суггестивностью оригинала Чжуан-цзы и артикулированностью комментария Го Сяна, люди могут спросить: который из них лучше? Один монах чаньской (дзэнской) школы буддизма сказал позднее: "Все говорят, что Го Сян написал комментарий к Чжуан-цзы; я бы сказал, что Чжуан-цзы написал комментарий к Го Сяну"¹⁴⁵.

Мы знаем, что 9 октября 1930 г. Хайдеггер после публичной лекции "О сущности истины" углубленно читал фрагмент из "Чжуан-цзы" (гл. 17) в переложении Мартина Бубера¹⁴⁶. Прочитанный им фрагмент гласил:

Чжуан-цзы и Хуэй Ши стояли как мосту над рекой Хао.

"Посмотри на резвящихся здесь пескарей, – сказал Чжуан-цзы. – Вот в чем выражается счастье рыб".

"Вы не рыба, – сказал Хуэй Ши. – Откуда же вы тогда знаете, что рыбы счастливы".

"Вы не я, так откуда же вы знаете, что я не знаю, что рыбы счастливы?"

"Не будучи вами, я не знаю про вас. Но я знаю, что вы не рыба, а значит, вы не можете знать, что рыбы счастливы".

"Давайте вернемся к вашему исходному вопросу. Когда вы сказали: "**Откуда** вы знаете, что рыбы счастливы?", – вы задали свой вопрос, уже зная, что я знаю это. А я узнал об этом из моего собственного счастья, которое я испытал, стоя над рекой Хао"¹⁴⁷.

Присутствовавший при этом г-н Петцет сказал позднее по этому поводу:

"Интерпретация этой истории ["Чжуан-цзы"] неожиданно дает больше для понимания Хайдеггера, чем ею трудная лекция, которая все еще остается темной для многих людей. Для тех, для кого сущность истины еще остается скрытой во мраке, размышления над этой китайской историей позволят понять, что понимал под ней Хайдеггер"¹⁴⁸.

А Хайдеггер произнес в той самой лекции (опубликована в 1943 г.):

"Сущность истины есть свобода... Свобода являет себя как себе-позволение войти в-то-что-есть"¹⁴⁹.

Интересно, что этот самый фрагмент "Чжуан-цзы" стал совсем недавно объектом теоретической рефлексии современного ученого-синолога, историка философии, специально занимающегося проблемами историко-философской герменевтики, – Роджер Эймс¹⁵⁰.

Главный вывод, который делает Эймс из анализа притчи "Чжуан-цзы", таков: Хуэй Ши (представлявший в китайской философии аналитическую "школу имен" – *мин цзя*) утверждает, что знание коренится в познающем субъекте, тогда как Чжуан-цзы настаивает, что знание проистекает из ситуации и только производным образом, деривативно, – из абстрактных деяний. Не в этом ли состоит и смысл высказывания Хайдеггера "Сущность истины есть свобода... Свобода являет себя как позволение себе-позволение войти в-то-что-есть"? Чжуан-цзы, стоя на мосту через реку Хао, вошел в-то-что-есть ситуации, и познал счастье рыб, осуществив экзистенциальный прорыв, экзистенциальное трансцендирование, перейдя от солипсистской обособленности чистого субъекта познания в интерсубъективный мир живого общения живых существ. И здесь суггестия прорыва (суггестивная семантика "стояния над рекой Хао") находит свое полное выражение в суггестивности самого текста "Чжуан-цзы", подкрепляющей его непосредственное дискурсивное значение.

Будучи источником как *инь*, так и *ян*, Дао тем не менее представлено в текстах как женственный принцип: оно есть "сокровенная самка", "мать Поднебесной" и т.п.¹⁵¹ Да и сам универсум пребывает в лоне Дао подобно младенцу в утробе матери. Вообще же тема младенца как образа или даже прообраза мудреца исключительно важна для даосизма: ведь истинный даосский мудрец столь же естествен и безыскусен, как младенец, кроме того, младенец находится в таком же синергическом единстве с матерью, в каковом истинный даос пребывает с Дао. Младенец также мыслится даосами как сгусток жизненной силы *ци*, воплощение сил жизни и бытия:

Того, кто крепко держится за Силу-Дэ благую, сравню я с новорожденным младенцем. Пчелы, пауки и змеи ядовитые его не жалят. Хищные звери его не тронут, хищные птицы его не клюнут. Его кости мягки, его мышцы слабы, но хватает он крепко. Ничего не знает он о союзе самца и самки, но уд его вздымается, ибо его семя-энергия предельно совершенно. Кричит он целый день, но устали не знает, ибо его гармония предельно совершенна.

Гармония — источник постоянства, а постоянство — корень просветления. Стремление к пестованию жизни зовется благовещим. Контроль сознания над жизненной энергией дарит силу.

Коль существо сильно и вдруг стареет, значит оно отвергло истинный Путь-Дао. Тот, кто с Пути сворачивает, гибнет рано. (*Дао-Дэ цзин*, гл. 55)

Итак, младенец воплощает в себе естественность. Мудрость даоса — это мудрость сердца глупца, не испорченного конфуцианской ученостью, его сердце — сердце младенца:

О! Только лишь я один спокоен-безгласен, подобно младенцу, еще не узнавшему детства.

О! Я весь обвит-перевязан, и мне некуда возвращаться. У всех людей как будто излишек, лишь у меня одного как будто бы недостаток. О! Так ведь я разум глупца! О! Во мне все смешано-перемешано. (*Дао-Дэ цзин*, гл. 20)

Даосская тема совершенного младенца была тесно связана с практиками "возвращения в зародышевое состояние", получившими особое значение в даосской внутренней алхимии (*нэй дань*), расцветшей в XI-XIII вв., но имевшей весьма древние, если не сказать архаические, корни. Тексты внутренней алхимии в весьма недвусмысленной манере описывают гормональную и психофизиологическую трансформацию адепта, у которого постепенно отмирают половые признаки, даже первичные, и он становится андрогинном, существом, трансцендентным самой идее полового различия и потому абсолютно целостным; затем у него появляется нечто похожее на пуповину, и он окончательно уподобляется зародышу, материнской утробой которого является бесконечное лоно самого Дао, в пустотность которого даос и возвращается, обретая блаженство, бессмертие и свободу¹⁵².

Поскольку Дао является парадигматически женственным, женское начало всегда высоко ценилось даосами. Так, "Дао-Дэ цзин" (чжан 28) рекомендует адепту лишь знать свое "мужское" (*сюн*), но охранять (*шоу*) лишь свое "женское" (*цы*). Перед достижением андрогинного состояния зародыша адепт внутренней алхимии вначале уподобляется женщине, утратив свои мужские гениталии ("настоящий даос не мочится стоя" — поговорка, известная на Тайване даже в наше время). Кроме того, утверждается, что женщина вообще лучше подготовлена к практике *нэй дань*, чем мужчина. В процессе внутренней алхимии появляется "бессмертный зародыш" (*сянь тай*), который затем "вынашивается" в теле адепта, подобно плоду в утробе матери, и в конце концов "рождается" через отверстие на макушке головы. Сам практикующий на время "вынашивания", с одной стороны, возвращается в состояние эмбриона, а с другой — уподобляется беременной женщине, вынашивающей в своем чреве "бессмертный зародыш". Женщина же гораздо больше подготовлена к роли матери, нежели мужчина, что и обуславливает ее большую способность к деланию внутренней алхимии¹⁵³.

Теперь мы подходим к двум ключевым понятиям даосского мирозерцания: недеянию (*у вэй*) и самотакости (*цзы жань*). Они настолько тесно связаны между собой, что их удобно рассматривать вместе. Понятие недеяния вводится Лао-цзы уже в гл. 2 "Дао-Дэ цзина":

Поэтому совершенный мудрец пребывает в делах недеяния, не прибегая к словам, он осуществляет учение.

Все сущее творит, не полагая начала творению и действует, не замышляя ничего преднамеренно.

И Дао-Путь – рождает, но не обладает, действует, но не предумышляет, благими качествами и свойствами обладает, к ним не привязываясь никогда. Поскольку в них он к ним не привязан, то их он и не теряет.

Рассмотрим этот пассаж подробнее, но прежде всего оговоримся, что перевод *у вэй* как "недеяние" сугубо условен. Вслед за Львом Толстым его можно было бы перевести как "непротивление", если понимать под последним непротиводействие естественному порядку и миропорядку. Возможен и перевод "невмешательство" (в тот же естественный миропорядок). Строго говоря, последние два варианта были бы даже предпочтительнее, если бы не укоренившаяся в отечественной синологии традиция, которую в данном случае не хочется ломать. Правда, в переводе китайского *цзы жань* я радикально отошел от общепринятого "естественность" или "самоестественность", поскольку в данном случае гораздо легче просто калькировать китайский термин на русский язык: *цзы* ("сам") и *жань* ("так") вполне сообразно дают русское "своетакость", внутренняя форма которого вполне адекватно понятна русскоязычному читателю.

Чтобы пояснить, что такое недеяние, я расскажу вначале анекдот из японской истории. В XVI в. три человека пытались объединить Страну восходящего солнца: Тоётоми Хидэёси, Ода Нобунага и Токугава Иэясу. Первый из них сказал: "Если кукушка не кукует, надо свернуть ей шею". И он не смог довести дело до конца. Второй сказал: "Если кукушка не кукует, надо заставить ее куковать". И снова неудача. А самый мудрый из них, Токугава Иэясу, сказал: "Если кукушка не кукует, надо подождать". И он, дождавшись подходящего момента, когда кукушка наконец-то закуковала, стал действовать и стал военным правителем (*сёгуном*) всей Японии, а его потомки продолжали править страной до 1868 г.

Теперь пример из даосских текстов. В "Чжуан-цзы" рассказывается о том, как Конфуций пришел на берег реки в местечке Люйлян, где воды реки низвергались вниз огромным водопадом, и вода в реке бурлила настолько, что там не могли жить даже рыбы. И вдруг Конфуций видит, как в эту бурлящую воду входит старик. Конфуций вначале подумал, что старик хочет утопиться, но, как оказалось, он ошибся, ибо старик начал с необычайной легкостью и грацией резвиться среди волн и водоворотов. Когда этот пловец вышел из реки, Конфуций в полном изумлении спросил у него, как он мог так резвиться там, где не живут даже рыбы. И старик ответил ему, что он настолько слился воедино с водой и ее течениями, что для него как бы исчезла разница между им самим и рекой, он в полном смысле этого слова вошел в поток.

В другом месте "Чжуан-цзы" рассказывается о мяснике, разделывавшем за считанные мгновения тушу огромного быка: рука с ножом настолько объединялась со

структурами мышц и сочленений быка, что мясо буквально само собой отходило от костей. Хорошо известны также аналогичные истории о фехтовальщике, ловце цикад и ряд других.

После этих примеров нам уже гораздо проще понять, что такое недеяние, или невмешательство: это особое состояние вхождения в поток существования, объединение своего "я" с энергетическими волнами *ци*, проносающимися по Вселенной, и достижение недвойственности с объектом своего интереса¹⁵⁴. Однако понятие недеяния предполагает и некоторые дополнительные коннотации.

Во-первых, оно предполагает спонтанность поведения и реакций, то, что можно назвать беспредпосылочностью, или безопорностью (*у дай*). К этому понятию близко другое, получившее значительное развитие в чаньском буддизме, – безустановочность (*у синь*), то есть естественное, непредумышленное поведение, не основанное на самочинности субъективно мотивированного воления субъекта деятельности. Точнее, субъект деятельности как бы растворяется в спонтанности поведения, согласованного с природой сущего (*шунь у* – "следование сущему").

Само сущее тоже беспредпосылочно:

"Нет Владыки, творящего вещи, и вещи сами творят себя; вещи сами творят себя и пребывают в беспредпосылочности: такова истина Неба и Земли", – так через шесть столетий после создания "Чжуан-цзы" выразится знаменитый комментатор Го Сян (ум. 312).

Категория беспредпосылочности, или безопорности (*у дай*), как раз и фиксирует принципиальную безусловность вещи, ее независимость (*ду*) от чего-либо внешнего и иного.

Теперь обратимся к категории "своеатакость". теснейшим образом связанной с "недеянием" и представляющей, по существу, его субъективный аспект. Если "недеяние" раскрывается через отношение человека к окружающему миру, к сущему, то в "саматакости" он находится в таком же отношении к самому себе. Но вначале любопытная цитата из Хайдеггера:

Не существует никакой "рядоположности" одного сущего, именуемого "присутствие", и другого сущего, именуемого "мир". Совместность двух наличных вещей мы, правда, иногда словесно, напр., так выражаем: "стол стоит "при" двери", "стул "касается" стены". О касании, беря строго, тут никак не может быть речи <...>, потому что стул в принципе, будь даже промежуточное пространство равно нулю, не может касаться стены. Предпосылкой такому было бы допущение, что стена способна **встретиться** "для" стула. Сущее способно касаться сущего внутри мира сущего, только если изначально имеет бытийный образ бытия-в, – если с его бытием-вот (*Dasein*. – *E.T.*) ему уже открыто нечто подобное миру, из которого сущее может раскрыться в касании, став так доступным в своем наличествовании. Два сущих, которые наличны внутри мира и сверх того сами по себе **безмирны**, никогда не могут друг друга "касаться", ни одно не может быть "при" "другом"¹⁵⁵.

Здесь Хайдеггер говорит не только о суверенной не-соприкасемости сущего, но и об условии соучастия одного сущего в другом сущем через со-бытие в мире, когда здесь-и-теперь бытие одного сущего через его бытие-в оказывается сопричастным другому сущему, касаясь его в своем интимнейшем самооткровении.

Это важно для понимания даосской идеи своетакости.

Каждая вещь (существо) есть манифестация своей собственной природы. Вещи находятся в процессе изменения при неизменности их природы – инварианта всех конкретных состояний – вариантов. Неизменность и детерминирующая способность природы каждой вещи заставляет ряд даосов квалифицировать эту природу как предопределенность, или судьбу (*мин*). Вместе с тем сама эта предопределенность не имеет никакой внешней причины, или основания: она не ниспослана Небом (как в конфуцианстве) и не задана какими-либо обстоятельствами или влиянием других вещей. Следовательно, определяя функционирование вещей, сама природа ничем не обусловлена и спонтанна, самосуца и своетака: "Каждая вещь спонтанно своетака, не знает, почему она такова, но является таковой", – говорит тот же Го Сян. Именно этот аспект взаимодействия необходимости (*мин*) и случайной неопределенности маркируется категорией своетакости (*цзы жань*). И здесь нельзя вновь не вспомнить рассуждения Хайдеггера об этимологии и исходном значении греческого слова, традиционно переводимого как "природа" (*physis*). Хайдеггер указывает, что собственное значение этого слова – "из самого себя восхождение", прорастание, постепенное самораскрытие, или "восходяще-пребывающее властвование" (*das aufgehend-verweilende Walten*), тогда как значение глагола *physein*, от которого образовано соответствующее отглагольное существительное, – "расти", "вращивать". В конечном итоге, говорит Хайдеггер, *physis* – это "восхождение и в-себе-из-себя-стояние" (*in-sich-aus-sich-Hinausstehen*), которое не есть просто лишь процесс, наблюдаемый в сущем. "Physis есть само бытие, лишь согласно которому сущее становится и остается наблюдаемым"¹⁵⁶.

Эта интерпретация понятия, обычно понимаемого как "природа", вполне аналогична рассуждениям даосов о соотношении "природы" (*син*) и "своетакости", инвариантном характере природы-*син* и "в-себе-из-себя-стоянии" вещей, манифестирующих в своем существовании-становлении свою собственную, неотличную от их самостийного и самостного бытия, природу. Собственная временность, "историчность" каждой вещи как процесса, своетаккой манифестации природы-*син* и образует "судьбу" (*мин*) вещи, которая есть не что иное, как определяющее вещь "восходяще-пребывающее властвование" его своеприродности (*цзы син* или *цзы дэ*),

В "Дао-Дэ цзине" говорится (гл. 25):

Человек	берет	за	образец	Землю.
Земля	берет	за	образец	Небо.
Небо	берет	за	образец	Дао.

А Дао берет за образец свою своетакость.

Таким образом, своетакость есть качество Дао, ибо оно всегда тождественно самому себе, не определяясь ничем иным, кроме своей собственной природы. И совершенный мудрец, следуя Дао, берет за образец его своетакость. Здесь мы встречаемся с другой ипостасью *цзы жань*, которое оказывается древнекитайским аналогом свободы, точнее, чего-то среднего между свободой и волей, свободой как следованием своей собственной природе.

Теперь пришло время привести еще один пример из "Чжуан-цзы", затрагивающий один удивительный аспект учения о недеянии и своетакости, а именно антитехнократизм даосской мысли. Удивительным я назвал его потому, что, будучи вполне естественным в условиях нашей технологической цивилизации, подобный подход кажется неорганичным для древних культур, весьма далеких от проблем, порожаемых техническим прогрессом. Видимо, даосы, углубленно размышлявшие над проблемой "человек-природа", как бы просчитали возможные последствия срастания человека и машины.

"Чжуан-цзы" повествует о том, как один из учеников Конфуция, проходя по сельской местности, заметил крестьянина, который все время бегал за водой под гору, тогда как его поле располагалось на возвышенности. Ученик Конфуция изумился неразумию крестьянина и начал объяснять ему устройство шадуфа ("журавля"). Однако крестьянин оказался даосским мудрецом. Он остановил своего ученого ментора и произнес тираду, сводившуюся к тому, что у человека, который пользуется машиной (*цзи*), сердце тоже делается машинным, а человек с машинным сердцем утрачивает свою естественность и отступает от Дао. Поэтому лучше бегать за водой под гору, чем пользоваться механизмом. И здесь проявляется еще одно качество даосизма, в наибольшей степени известное по даосской утопии. Я имею в виду стремление к единению с природой и максимальное опрощение, отказ от "благ" цивилизации и возвращение к простой "естественной" жизни. В этом отношении даосы были предшественниками Руссо (так же как моисты – Гоббса), хотя, в отличие от французского мыслителя, отнюдь не отождествляли "естественного человека" Дао и современных им "варваров". На основе такого подхода даосы создают свою утопию. Не описывая ее, поскольку достаточно подробно сделал это в рекомендованных выше читателю книгах, приведу только две цитаты. Первая из "Дао-Дэ цзина" (гл. 80), вторая – из утраченного трактата "О безвластии" ("У цзюнь лунь") радикального даосского утописта начала IV в. Бао Цзиняня, фрагменты которого сохранил для нас в своем "Баопу-цзы" его идейный противник Гэ Хун:

1) Пусть государство будет маленьким и редким население. Орудия в нем даже если есть, пусть не используются вовсе. Пусть люди в нем относятся серьезно к смерти и не уходят далеко от дома. Пусть даже есть там лодки или колесницы, но ездить в них не надо. Пусть даже есть оружие и латы – не надо содержать их в порядке и готовности. Пусть люди вновь начинают завязывать узелки и применять их вместо писем. Пусть будет для людей сладка их пища, и пусть одежда будет их красива. Пусть мирными жилища будут их, и пусть они найдут усладу в своих обычаях и нравах. Соседние страны пусть рядом глядят друг на друга и слушают крик петухов и лай псов у соседей, но люди пусть до самой старости не ходят друг к другу туда-сюда.

2) Конфуцианцы говорят: "Небо породило народ, а затем насадило государей". Но каким образом державное Небо столь многословно возвестило это? Не люди ли, заинтересованные в подобном положении вещей, произносят подобного рода речи? Ведь сильные подчиняют себе слабых – и слабые подчиняются им; ведь мудрые обманывают глупых – глупые служат им. Поэтому и возник путь государей и подданных, и из-за этой-то службы лишенный мощи народ оказался управляемым. Таким образом, господство и подчинение возникают из борьбы между могущественными и слабыми и из противостояния мудрых и глупых. И к этому не имеет никакого отношения синее Небо.

В первозданном хаотическом просторе Безымянное считалось наибогороднейшим, а живые существа почитали за счастье удовлетворение своих желаний.

Если ободрать коричневое дерево и срезать кору с лакового дерева, то это не окажется желанным для этих деревьев. Если вырвать перья у фазана и лишить зимородка его красоты, то вряд ли это будет приятно птицам; понуждение же лошади уздой и удилами противно ее природе. Если взвалить на буйвола ярмо, то это отнюдь не доставит ему радости.

Искусная ложь проявляется из силы, направленной против истины. Корни жизни подрываются ради бесполезных украшений, крылатые существа отлавливаются для изысканных забав, в стенках носа животных проделываются искусственные отверстия, связываются ноги животных, созданных Небом свободными, — не противно ли это природе и стремлениям всех существ?

Простой народ своей работой и своими повинностями кормит чиновников, но аристократия счастлива и сыта, а народ нищ. Если умереть а потом вновь ожить, то радость от этого будет безмерной, но это не сравнится с отсутствием смерти вообще. Если отбросить титулы и отказаться от карьеры, то эта может принести пустую славу, но это не сравнится с полным отсутствием того, что отбрасывают.

Когда в Поднебесной смута, тогда появляются "гуманность и справедливость", когда шесть родственников не пребывают в согласии, тогда появляются "сыновья почтительность и материнская любовь".

Прежде, в древние времена, не было ни государей, ни подданных. Люди рыли колодцы и пили из них, возделывали поля и тем питались; солнце вставало — и они шли работать, солнце садилось — и они отдыхали. Ничто их не сковывало, все доставали они сами, не приходилось им терпеть, и не знали они оружия. Не ведали ни славы, ни позора. В горах не было троп, в реках не было лодок. Потоки и долины были не изведаны, и люди не объединялись, войска не собирались, и военных походов не было.

Гнезда на деревьях не разорялись, глубокие водоемы не иссякали. Фениксы гнездились прямо во дворах людских жилищ. Драконы и цилини стаями бродили в садах и обитали в водоемах. На голодного тигра можно было наступить, ядовитых змей можно было держать в руках. Когда люди переходили вброд реки, то чайки даже не взлетали, а когда они входили в леса, то лисы и зайцы даже не пугались.

Сила и выгода не зарождались, беды и смуты были неведомы, копья и секиры не применялись, а городские рвы не строились. Мириады вещей — все сущее — покоились в сокровенном единении, и все пребывало в Дао-Пути.

Моры и поветрия не распространялись, народ добывал все необходимое, и люди доживали до преклонных лет. Они были чисты, и хитрость не рождалась в их сердцах. Они находили себе пропитание и жили в мире, насыщались и путешествовали. Их речи не были цветисты, их поступки не были порочны. Разве мог кто-нибудь тогда отнять у народа его богатства? Разве можно было тогда бесчинствовать, расставляя капканы и ловушки?

Когда эта эпоха пришла в упадок, появились знания и мудрость, использующие искусные уловки. Дао-Путь и Дэ-Благо оказались отброшены прочь. Почтение и презрение обрели свой порядок. Живущие в изобилии и роскоши возвышаются еще более, а неимущие теряют и последнюю выгоду свою — таков смысл "ритуала".

Появились чиновничьи пояса и шапки, императорские ритуальные шелковые одежды для почитания темного — Неба и желтого — Земли. Сооружаются дворцы, подобные горам земли и дерева, касающиеся небес, строятся здания с киноварно-красными и зелеными балками и перекладинами, стоящие в тени утунов и платанов.

Богачи самозабвенно копят драгоценности, собирают жемчуг, извлекающийся из бездн морской пучины. Они копят яшму, которой у них так же много, как деревьев в лесу, но и этого мало, чтобы положить предел их алчности. Они собирают золото и громоздят горы его, но и этого количества не хватает, чтобы покрыть их мотовство. Они предаются разврату и беззакониям в опустошенных ими землях и восстают против основы-корня – Великого Начала. Все дальше уходят они от дней предков и отворачиваются от первозданной красоты, умножая излишества.

Так как они возвышают "мудрецов", то народ восстает против "славы". Так как у знати огромные богатства, то появляются воры и разбойники. От одного взгляда на желанные вещи доблестное сердце приходит в смятение, а когда силы направлены на получение выгоды, то человек вступает на стезю бесчинств и насилия.

Создание сверхострого оружия приносит беду войн и сражений. Все обеспокоены, что самострелы в битве будут бессильны, броня не будет крепкой, копья не *принесут* пользы, а щиты окажутся недостаточно прочными. Но все это оружие можно было бы отбросить, если бы не было бесчинств и насилия. Если бы белый нефрит не обработали, то разве можно было бы сделать скипетры? Если бы Дао-Путь и дэ-Благо не были бы отброшены, то разве могли бы появиться "гуманность и справедливость"?

Ведь тираны Цзе и Чжоу и их приспешники жарили людей на огне, казнили порицавших их, сушили мясо князей, рубили мясо вельмож, разрезали сердца людей, перебивали головы, развратничали и кичились, использовали пытки поджариванием и клеймением, разрубали людей на части.

Но если бы эти тираны были простолюдинами, то разве могли бы они совершать подобное, несмотря даже на порочность природы своей?! Все это своеволие, тиранство, помыслы разврата, расчленение Поднебесной произошло из-за того, что они были государами и могли совершать любые бесчинства.

С тех пор как установилось разделение на государей и подданных, народ все больше страдает от зла и своеволия властей, день ото дня растут они, а народ хотят сломить колотками и наручниками, хотя он томится и мучается в грязи и угольной пыли.

Господа скорбят и трепещут в храмах, а простолюдины пребывают в печали в гуще горестей и страданий. Укрощать народ ритуалом, "исправлять" его казнями – это все равно что выпустить на свободу половодье Небесного источника, оказаться на пути потока, всю мощь которого нельзя даже и представить, и затем попытаться преградить ему путь горсточкой плодородной земли и одним пальцем противиться его течению!

Самое интересное в этом пассаже – идея, согласно которой совершенное общество предполагает также единство человека и космоса: реализация утопии и возвращение к "сокровенному единству", когда на тигра можно наступить, ядовитых змей – взять в руки, а чудесные единороги и драконы становятся чуть ли не домашними животными. В этом даосизм вполне согласен с конфуцианством, также декларировавшим единство космоса (Неба) и человека, хотя понимается это единство даосами и последователями Конфуция по-разному: даосы относят время реализации своего идеала в эпоху гораздо более древнюю, чем эпоха конфуцианских совершенномудрых правителей, эпоху, когда не было ни государства, ни письменности, ни цивилизации вообще. Но это время отнюдь не было временем дикости, наоборот, это эпоха постижения Дао и метафизического проникновения в суть бытия, недостижимого в эру торжества конфуцианского ритуала, социальных иерархий и высокой классики.

Недеяние и своетакость выполняли также функцию методологического принципа в даосских искусствах, таких, например, как алхимия.

Если *у вэй* означает непротиводействие природе, то ведь и поиски бессмертия можно также рассматривать как использование самой природы и природных процессов для достижения совершенства. Например, даосский алхимик стремится использовать естественные (по его представлению) качества минералов и естественные тенденции их трансформаций, взаимодействия между ними и т.д. Таким образом, даос использует "естественную закономерность", "плывет по течению природы в нужном ему направлении".

В этой связи любопытны одна известная даосская пословица и цитата из "Гуань-цзы": 1) Моя судьба заключена во мне, а не в Небе (*во мин цзай во, бу цзай юй тянь*); 2) Совершенномудрый благодаря тому, что следует [за вещами], может овладеть ими (*шэн жэнъ инь чжи, гу нэн чжан чжи*).

Данная тенденция нашла свое максимальное развитие и выражение в трактате "Инь фу цзин" ("Канон единения сокрытого")¹⁵⁷, в котором идея обретения бессмертия приобретает вид грабежа, грабительского вторжения в энергетическую сокровищницу универсума, поскольку "грабеж" (то есть заимствование энергии у другого) есть универсальный космический закон:

Созерцать Небесное Дао-Путь, блюсти действия Неба – вот и все.

У Неба пять воров. Видящий их процветает. Пять воров в сердце – действуй сообразно с Небом. Тогда Вселенная в твоих руках, мириады превращений родятся в твоём теле.

Природная сущность Неба – человек. Сердце человека – Пружина¹⁵⁸. Установилось Дао-Путь Неба и Земли, и благодаря этому утвердился человек.

Стоит Небу проявиться, убивая Пружину, и перемещаются звезды, меняются местами созвездия. Стоит Земле проявиться, убивая Пружину, и выползают на сушу драконы и змеи. Стоит человеку проявиться, убивая Пружину, и Небо и Земля переворачиваются. Стоит Небу и Земле проявиться в гармонии, и мириады превращений утверждаются окончательно.

В природной сущности есть искусность и бездарность; они могут быть утаены и скрыты. Порочность девяти отверстий коренится в "трех насущных"¹⁵⁹.

Они могут пребывать и в движении, и в покое.

Огонь родился в дереве, и беда только лишь проявилась – ее необходимо преодолеть. Порочность родилась в государстве, и время только лишь сдвинулось – ее необходимо уничтожить. Познавший это совершенствуется, упражняясь. Его называют совершенномудрым.

Небо рождает, Небо убивает. Таков принцип Дао-Пути.

Небо и Земля – грабители всего сущего. Все сущее – грабитель человека. Человек – грабитель всего сущего. Три грабителя пребывают в согласии, тогда Триада умиротворяется.

Поэтому и говорится: "Питайся в должное время, и все кости будут соответствовать норме; приведи в действие эту Пружину, и мириады превращений умиротворятся.

Огромный пласт даосского учения образует учение о бессмертии и путях его обретения. Однако эта тема уже достаточно подробно рассмотрена нами в главе о понимании жизни и смерти в китайской культуре и повторяться здесь не имеет какого-либо смысла.

В заключение отметим, что даосская мысль, в отличие от неоконфуцианства, не пережила возрождения и обновления в XX в. и не вступила в диалог с западной философией, сохраняя традиционный характер и традиционный стиль дискурса.

Часть II ИНДИЙСКАЯ ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНАЯ ТРАДИЦИЯ. САМОПОЗНАНИЕ И ОСВОБОЖДЕНИЕ

Глава 1

ИНДИЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ: ИСТО- РИЯ, ШКОЛЫ, ПОДХОДЫ (КАРТИНА МИРА – КАРТИНА ДУШИ)

Как и в случае с Китаем, прежде чем перейти к рассмотрению проблем философского характера, очертим основные параметры индийского мировосприятия, во многом прямо противоположного китайскому. Столь же отличны от китайских и основные параметры индийской философии, к которым мы обратимся позднее.

Начиная с эпохи Упанишад, а особенно со времени великого духовного переворота, вызванного кризисом ведийской религии жертвоприношений, движением шраманов и формированием оппозиционных брахманской ортодоксии альтернативных учений, прежде всего буддизма и джайнизма (середина I тыс. до н.э.), все основные характеристики индийского взгляда на мир могут быть выражены тремя словами: сансара, атман, мокша или (поскольку отдельные школы использовали другие термины для выражения тех же идей) круговращение живых существ в колесе рождений-смертей, "я", или самость, и освобождение.

Учение о карме, движущей силе сансары, является доктринальным стержнем всех религий Древней Индии – брахманизма (индуизма), джайнизма и буддизма. Само слово "карма" может быть переведено как "дело", "действие" (и никоим образом как "судьба" или "участь", как это иногда думают); на китайский язык "карма", переводится словом *e*, которое в современном языке даже имеет значение "занятие", "специальность" или "профессия". В ведийские времена под кармой понималось не всякое действие, а только ритуально значимое (например, совершение какого-либо обряда), дающее желаемый результат, или "плод" (*пхала*). Постепенно значение этого понятия расширилось, и оно стало означать любое действие или акт, причем в самом широком смысле этого слова – акт физический (действие, поступок), акт вербальный (слово, высказывание) и акт ментальный и воле-

вой (мысль, намерение, желание). Кстати, сама эта триада "тело, речь, мысль" является очень древней и фиксируется не только в индийских, но и в ранних иранских текстах (гаты "Авесты", священного текста зороастрийцев-маздеистов), что указывает на его глубокие индоевропейские корни.

Таким образом, карма – это действие, причем обязательно имеющее следствие, или результат. Совокупность всех действий, совершенных в жизни, точнее, общая энергия этих действий также приносит свой плод: она определяет необходимость следующего рождения, новой жизни, характер которой определяется кармой (то есть характером совершенных действий) умершего. Соответственно, карма может быть благой или неблагой, то есть ведущей к хорошим или дурным формам рождения. Собственно, карма определяет в новом рождении то, что философы-экзистенциалисты называют "заброшенностью": страну, семью, в которой родится человек (если обретается именно человеческая форма рождения), пол и прочие генетические характеристики (например, врожденные болезни), основные черты характера, психологические наклонности и тому подобное. В этой жизни человек снова совершает действия, ведущие его к новому рождению, и так далее и так далее. Именно этот круговорот рождений-смертей называется в религиях Индии "сансарой" (круговорот, коловращение), главной характеристикой которой является страдание, проистекающее из влечений и хотений. Поэтому все религии Индии (буддизм, индуизм, джайнизм и отчасти даже сикхизм) ставят своей целью освобождение, то есть выход из круговорота сансары и обретение свободы от страданий и страдательности, на которые обрекает сансарическое существование любое живое существо (не только человека): будучи увлекаемо своими подсознательными импульсами и влечениями, оно оказывается рабом неумолимой обусловленности, в положении не столько деятельном, сколько страдательном. Сансара безначальна¹, то есть ни у одного существа не было абсолютно первой жизни, оно пребывает в сансаре извечно. А следовательно, сансарическое существование чревато также повторяемостью ситуаций и ролей, мучительным однообразием циклической воспроизводимости одного и того же содержания. И буддизму, и другим религиям Индии полностью чужда идея эволюции – в отличие от нетрадиционных форм оккультизма вроде теософии, переход из жизни в жизнь образует в индийских религиях не лестницу совершенствования и восхождения к Абсолюту, а мучительное коловращение и переход от одной формы страдания к другой. Поэтому если человек материалистического или просто безрелигиозного западного воспитания может найти в идее перерождений даже что-то привлекательное, то для индийца она сопряжена с чувством несвободы и мучительной поработченности, вызывающим потребность освободиться из этой круговерти ("Когда же придет избавление от уз сансары, о Боже?! Эту мысль называют желанием свободы", – писал философ-ведантист Шанкара). Учение о карме и сансаре возникло еще в добуддийский период в рамках поздневедийского брахманизма (по-видимому, не позднее VIII-VII вв. до н.э.), но именно буддизм тщательно разработал его, четко сформулировал, сделал формообразующей частью своего учения и уже в завершенном виде вновь "передал" индуизму. Однако между буддийским и индуистским пониманием кармы есть и некоторые различия. Так, в теистических направлениях индуизма считается, что последствия кармы определяет Бог (Ишвара – Владыка, Господь), распределяя воздаяние за те или другие поступки. Буддизм же не является теистическим учением, в нем нет места понятию Бога, и поэтому карма понимается буддистами не как некое возмездие или воздаяние со стороны Бога или богов, а как абсолютно объективный базовый закон существования, столь же неотвратимый, как законы природы, и действующий столь же безлично и автоматически. Близок к такому пониманию и джайнский взгляд на карму, отличающийся от

буддийского лишь тем, что джайны понимают под кармой особую тонкую материю, как бы оплетающую душу и привязывающую ее к неодушевленному космосу, обрекая на мучительные трансмиграции. Можно сказать, что в сансарическом бытии человек отчужден от самого себя, "я" отчуждено от "я", от того, что "я" есть в своей истине.

Как же понимается освобождение от сансары, часто уподобляемой в индийских текстах болоту, в котором живые существа увязают, или океану, в котором они тонут? Очень по-разному: для недвойственной веданты освобождение – это обретение мистического гносиса, знания тождества истинного "я", подлинной самости человека (*атман*), и абсолютного духа (Брахмана), для санкхьи это разотождествление духа и материи, для теистической веданты – единение с личностным Богом, подобное единению влюбленных, для джайнизма – освобождение души от связи с неодушевленным миром, с материей, для буддизма Тхеравады – угасание страстей и влечений, пресечение неведения, для буддизма Махаяны – постижение своей собственной природы как природы Будды и осознание пустотности (принимаемой как отсутствие самобытия) сущего. Но в любом случае, это выход из круговращения сансары, прекращение перехода из одного существования в другое, конец страдательности и постоянной обусловленности одного состояния другим, выход из мира претерпевания в мир свободы (мокша, нирвана, кайвалья, мукти). Именно свобода, абсолютная и трансцендентная, и образует высшую и безусловную ценность традиционной индийской культуры.

В чем же состоит этот путь к свободе? Ответ прост – в самопознании, И это самопознание маркируется идеологемой *атман*.

Атман (возвратное местоимение первого лица единственного числа в именительном и косвенных падежах – сам, сам себя, собою) – одно из базовых понятий религиозной доктрины брахманизма/индуизма и брахманистской религиозной философии, обозначающее истинное Я, самость, абсолютный субъект, не могущий быть объектом (как индивидуальное Я, так и абсолютное, или универсальное). Самопознание, или познание атмана, согласно брахманизму, приводит к освобождению от сансары. Само слово *атман* обычно рассматривается как производное от слов, обозначающих дыхание, поскольку в ранневедийских текстах именно дыхание (прана, индийский аналог *ци* в значении жизненной силы, или витальности) обычно рассматривалось как первооснова и индивидуальной, и космической жизни.

Понятие *атман* становится центральным в Упанишадах, где оно рассматривается как:

1. Абсолютный субъект всех психических состояний, остающийся их неизменным свидетелем, или созерцателем (он "не то, что видит глаз, а то, что видит глазом; не то, что в мысли мыслится, а то, что мыслит мыслью"); атман отличен от тела: "Говорят же: тело – мое, Как же быть телу субъектом?" (Шанкара) Точно так же он отличен от эмоций, чувств, мышления и т.д., поскольку они тоже могут быть объективированы как предикаты ("я чувствую", "мои чувства", "мои мысли" и т.д.);
2. Единое для всех существ вечное Я, тождественное абсолютной первосубстанции – Брахману как высшей и совершенной реальности (эта идея вы-

ражена в таких "великих речениях" Упанишад, как "Ты – То еси", "Я есмь Брахман", "Один без второго");

3. Высшее божественное Я, отождествляемое с личным Богом-Творцом (Ишвара), являющимся в качестве Параматмана (высшего Атмана) источником и создателем как мира, так и индивидуальных атманов, отличных от него.

Познание атмана согласно Упанишадам – высшая форма познания, ведущая к освобождению и духовному совершенству.

Ортодоксальные школы брахманской философии продолжали развивать интерпретации атмана, наметившиеся в Упанишадах. Прежде всего это относится к веданте, различия между направлениями которой как раз и определялись характером подходов к проблеме отношения атман-Брахман (Абсолют). Адвайта-веданта ("недвойственная веданта") утверждала полную тождественность атмана и Брахмана: "Брахман реален, мир ложен. Атман не отличен от Брахмана, атман суть то же, что Брахман". Все же отличия атмана от Абсолюта, равно как и эмпирическое существование множественных индивидуальных "я", объяснялись иллюзией (*майя*), коренящейся в некоем трансцендентальном неведении (*авидья*).

Вишиштадвайта-веданта (ограниченно недвойственная веданта) утверждала, что атман и Абсолют, выступавший в качестве личного Бога и Высшего Я (Параматман), соотносятся как часть и целое, тогда как двайта-веданта утверждала субстанциальную инаковость атмана и Абсолюта (Бога); согласно этой доктрине атман может достичь лишь частичного единения с Богом, но не полного отождествления с ним или растворения в нем. Однако все направления веданты (а также санхья) рассматривали атман как начало, тождественное чистому субстратному сознанию. В отличие от них, школы ньяя, вайшешика и пурва-миманса считают атман чистой субстанцией, отличной от сознания, понимаемого не как природа этой субстанции, а как ее атрибут.

Джайнизм признает концепцию атмана, понимая под последним индивидуальную вечную субстанциальную душу (*джива*). Буддизм отрицает существование атмана, заменяя его пятью скандхами – группами элементов, структурированное сочетание которых и образует то, что носит имя "личность"².

Можно ли сказать, что и для буддизма категория *атман* также является базовой? Да, и причем в двух отношениях. Во-первых, так сказать, от противного, ибо вся буддийская мысль отталкивается от понятия *атман*, как бы негативно определяясь его содержанием. Во-вторых, доктрина анатма-вады также предполагает самопознание, ибо для достижения нирваны или пробуждения практикующий буддист должен познать себя как не-атман. То есть постижение подлинной природы "я" и здесь образует суть пути к освобождению³.

Йога (от санскритского корня *yuj* – "связывать", "сопрягать", "соединять"; родственно русскому слову "иго" и английскому "yoke") – общее обозначение индийских психотехнических (психопрактических) методов достижения трансперсональных (измененных) состояний сознания, оцениваемых традицией как высшие и совершенные, ведущие к освобождению от сансарического существования, – переживание единства с безличным Абсолютом, личным Богом, тождества "я" и абсолютного духа и т.д. Йога в этом широком смысле присуща всем религиям Индии, и

поэтому можно говорить об индуистской йоге, буддийской йоге, джайнской йоге и т.д.

Это также название одной из шести ортодоксальных *даршан* брахманистской философии.

Создателем йоги как даршаны считается мудрец (*риши*) Патанджали, иногда, видимо необоснованно, сближаемый с одноименным знаменитым грамматистом (автор "Йога сутр" – "Афоризмов йоги"). Судя по заимствованиям из буддийских текстов (в частности, из "Абхидхармакоши" Васубандху), он жил не ранее V в. н.э. В собственно философской части своего учения Патанджали почти полностью солидаризируется с учением школы санкхья. Подобно санкхье, йога признает существование двух независимых субстанций – духовной (*пуруша*) и материальной (*пракрити*). Пуруша отождествляет себя с пракрити, что приводит к разворачиванию космоса, формированию тел субъектов – живых существ и формированию сансары. Пуруша всегда независима от пракрити, но, отождествив себя с нею, приписывает себе ее качества и полагает себя ввергнутой в страдания мира рождений-смертей. Освобождение – полное освобождение пуруши от отождествления с пракрити и пребывание ее "в собственной природе", реализуемое через "прекращение аффективного волнения психики" (*читта вритти ниродха*), что и достигается через практику йоги. Однако, в отличие от санкхьи, йога признает существование личного Бога, определяемого как совершенный дух (*пуруша*), который никогда не был вовлечен в сансару. Йога рекомендует почитание Бога и молитву, хотя Бог не считается в ней ни Творцом, ни Промыслителем мира.

В практическом отношении система йога представляет собой описание следующих восьми ступеней пути к освобождению (*кайвалья*):

- *яма* – принципы нравственного совершенствования, важнейшим из которых является *ахимса* – ненасилие, непричинение вреда ни одному живому существу. К яме относятся также целомудрие, ненакопительство, правдивость и другие нравственные качества;
- *нияма* – принципы религиозной практики (изучение священных текстов, поклонение Богу, повторение имен Бога и т.д.);
- *асана* – позы, пригодные для медитации, созерцания;
- *пранаяма* – дыхательные упражнения;
- *пратьяхара* – отвлечение чувств от предметов чувств, достижение бесстрастия;
- *дхарана* – сосредоточение на избранном объекте;
- *дхьяна* – созерцание, медитация;
- *самадхи* – вершина, пик сосредоточения, транс, ведущий к состоянию освобождения. Во время самадхи всякая психическая деятельность (психика понимается в йоге как одно из тонких материальных образований) прекращается, и тогда трансцендентный дух, пуруша, подлинное "я", являет свою истинную природу.

В процессе своего развития сформировались различные формы йоги (в первом широком смысле слова): раджа-йога (тождественная йоге Патанджали), бхакти-йога (практика достижения освобождения через любовь и преданность личному

Богу), карма-йога (освобождение через действие при отсутствии привязанности к плодам действия), джняна-йога (освобождение через познание, мистический гнозис недвойственной реальности Атмана), лая-йога, или кундалини-йога (психофизическая практика, связанная с активацией парафизиологических центров тонкого энергетического тела – *чакр* и пробуждения особой латентной энергии человеческого тела – *кундалини*), хатха-йога (достижение совершенства через практику асан и пранаямы) и др. В XX в. появились новые направления йоги, стремящиеся синтезировать различные ее традиционные формы (например, интегральная, или синтетическая, йога Ауробиндо Гхоша)⁴.

Таким образом, йога есть путь реализации основной и кардинальной ценности индийской культуры – освобождения, что определяет исключительно высокий статус психопрактик в системе традиционной индийской культуры, это, конечно, оказало важное влияние и на формирование специфики индийской философии, системы которой превращаются в своеобразные проекты достижения освобождения, проекты превращения человека из существа несвободного и страдающего в существо свободное и блаженное. И все самые отвлеченные построения индийских мыслителей могут быть адекватно поняты только при их рассмотрении в контексте того или иного проекта.

Еще одно из наиболее ярких отличий между двумя великими культурами Востока, индийской и китайской, заключается в их принципиально разном и даже противоположном отношении ко времени и к истории. Индийское понимание исторического времени лучше всего выражено в пословице, которую любил повторять академик Ф.И.Щербатской: "Было раньше, есть сейчас – не все ли равно". Это связано с двумя взаимообусловленными обстоятельствами. Во-первых, существовала циклическая модель времени и теория кальп – космических циклов возникновения, разрушений и последующих воссозданий космоса. В китайской культуре тоже, как мы знаем, преобладала циклическая модель времени, но отсутствовало представление о космических циклах (по крайней мере до очень позднего времени и периода сильного буддийского влияния). Во-вторых, индийская культура как бы мыслила астрономическими числами в масштабах космоса, что обесценивало историческое время, превращая промежутки времени между историческими событиями в почти ненаблюдаемые: действительно, если длительность одного космического цикла оценивается в миллиардах лет, то отрезки времени, значимые для истории человечества, становятся ничтожными и утрачивают свою значимость. Любой человек, интересующийся проблемой хронологии индийской истории или датировками жизни тех или иных персоналий, прекрасно знает, что расхождения между источниками в определении хронологии в сто-двести лет есть явление, практически нормальное для индийских хроник. По существу, точную хронологию индийской истории мы имеем благодаря или хроникам мусульманских правителей Индии средневековой эпохи, или привязкам индийской хронологии к точно датированным историческим событиям, известным по другим источникам (так, для древности таковым базовым событием при реконструкции хронологии древнеиндийской истории являются походы Александра Македонского),

Вот, вкратце, общий культурный фон, на котором формировалась и развивалась индийская философская мысль⁵.

ТЕОРИЯ СТРУКТУРНОГО ПОЛИМОРФИЗМА

Теория структурного полиморфизма была разработана в середине 80-х гг. петербургскими буддологами В.И.Рудым и Е.П.Островской⁶, хотя восходит она к тезису О.О.Розенберга (1887-1919) о необходимости проводить различие между буддийской философией и буддизмом как народной религией. Теория структурного полиморфизма призвана объяснить присутствие в индийском философском тексте пластов, которые не являются философскими в принятом на Западе смысле. Вкратце ее можно резюмировать следующим образом.

Вся индийская философия (за исключением рано сошедшей со сцены школы материалистов-локаятиков) была философией религиозной, что обуславливало ее тесную связь с религиями Индии – как с ортодоксальным брахманизмом, так и с альтернативными буддизмом и джайнизмом. Следовательно, религиозная доктрина этих учений была существенным фактором формирования философских школ, обуславливающим наличие в них доктринального уровня. Доктринальный уровень, с одной стороны, задавал направление развитию философской мысли, а с другой – ставил ей пределы и границы. Так, религии Индии были ориентированы на достижение освобождения от циклического существования в сансаре, следовательно, стремление к освобождению также должно отразиться в философском учении. Или, как хорошо известно, брахманские школы тяготели к субстанциализму и философскому реализму, а буддийские философы отрицали субстанциализм и склонялись к номинализму. Это объясняется тем, что брахманские философы исходили из религиозной идеологии атмана, диктовавшей субстанциализм, тогда как буддийские мыслители ориентировались на религиозную доктрину анатмана (не-души) и поэтому отрицали субстанции. Таким образом, именно идеологии атмана и анатмана были определяющими при формировании субстанциалистской или антисубстанциалистской философской позиции. Брахманский философ просто не мог быть антисубстанциалистом, ибо это немедленно привело бы его к отрицанию атмана и выходу за пределы поля ортодоксии. Для буддиста же справедливо прямо противоположное.

Следующий уровень – психотехнический, то есть йогический. Йога, с одной стороны, выступала как средство реализации религиозной прагматики доктрины, с другой – снабжала философию материалом для философствования. Таким образом, философия как бы получала свою материю от йоги, выступая в качестве дискурсивной формы и аналитического органа для обработки этой материи.

Третий уровень – собственно философский, или философско-дискурсивный. Из сказанного выше ясно, что по своему характеру эта философия должна быть своего рода метапсихологией, ибо ее объектом была психика и ее состояния, а предметом – теория способов преобразования психики в соответствии с прагматикой той или иной религиозной доктрины. Вместе с тем философия обладала и достаточной степенью автономии, ибо решала вопросы и собственно философские, например формально логические.

Интерпретирующие и герменевтические возможности теории структурного полиморфизма были блестяще продемонстрированы Е.П.Островской при анализе трактата философа синкретической ньяя-вайшешики Анамбхатты "Таркасанграха"⁷. Собственно, и до Рудого с Островской было понятно, что содержание какого-нибудь трактата по логике принципиально отличается от содержания текста, посвященного учению о единении с Богом, но бесспорным достижением петербургских ученых была демонстрация присутствия разных содержательных и идеоло-

гических пластов в одном и том же тексте, причем тексте именно философском (в том же трактате по логике).

И все же некоторые вопросы остаются. Прежде всего, дурную службу теории структурного полиморфизма оказывает ее аналитичность. Да, конечно, при научном анализе памятника эта теория очень удобна и продуктивна как метод его исследования. Но ведь ясно тем не менее, что сам-то текст представляет собой нечто вполне когерентное целое, а отнюдь не слоеный пирог из трех уровней. Следовательно, как рабочая методика, анализ текста по трем уровням полезен и конструктивен. Но позволяет ли он понять специфику индийской философии? В определенной степени, безусловно, да. Но только в определенной степени. Главный недостаток теории структурного полиморфизма заключается в том, что он предполагает восприятие индийской философии европейскими глазами. Предполагается, что философия в Индии – это то же самое, что и философия в Европе, тогда как вся ее специфика определяется сопряжением логического дискурса (это для Рудого и Островской синоним философии)⁸ с нефилософскими или экстрафилософскими пластами культуры (религией и психопрактикой), в свою очередь связанными между собой. Задача же философской герменевтики – истолкование феномена индийской философии как самодостаточного и когерентного целого, а не разложение его на составляющие, не существующие обособленно в самом объекте, данном в его историческом бытии.

Кроме того, представляется, что логический дискурс и вся мощная индийская аналитика никогда не возникли бы вне задач полемики между школами. Именно из эристики, из споров между школами вырастала логика, индийский логический дискурс был прежде всего дискурсом полемическим. Косвенным доказательством этого тезиса является резкое падение уровня логического дискурса в Индии после исчезновения там буддизма, главного оппонента брахманских школ (XIII в.). Теперь брахманские школы, прежде всего различные направления веданты, могли апеллировать не к рациональным доводам, а к авторитету Откровения и откровениям авторитетов. Возникшая на самом излете полемики с буддистами (XII в.) реформированная логика новой ньяи (*навья ньяя*) Гангеши, наконец-то превзошедшая аналитическое и диалектическое мастерство буддистов школы Дхармакирти, превратилась, по меткому выражению одного индолога, в великолепную мельницу, в которой больше нечего было молотить: логика стала формальной в полном смысле этого слова. Нельзя сказать, что этот момент полностью игнорируется теорией структурного полиморфизма, но тот факт, что она плохо согласуется с логикой, явно остается без должного внимания.

Надо сказать, что почти всем критериям теории структурного полиморфизма соответствует такое отнюдь не индийское учение (все разговоры об индийских влияниях на него остаются бездоказательными), как неоплатонизм. Действительно, мы видим здесь собственно философию, выраженную в блестящей диалектике Плотина, Порфирия, Прокла и других мыслителей; здесь, несомненно, присутствует и религиозная доктрина, ибо сами неоплатоники понимали свое учение как своеобразную теологию эллинистической религии, "философской религии эллинов", противопоставляемой ими христианству; есть в неоплатонизме место и для психотехники: экстатического восхождения к Единому; неоплатоники практиковали не только различные формы медитаций, но и различные мистерияльные и мантические ритуалы. И тем не менее неоплатонизм все-таки есть нечто в достаточной степени иное, нежели индийские даршаны и веды.

В еще большей степени европоцентристская установка на игнорирование специфики индийской философии как собственно философии присутствует в научных трудах В.К.Шохина, причем эта установка дана вполне эксплицитно, поскольку автор не скрывает своих христианских симпатий и ориентаций, иногда явно выходя за рамки норм академической объективности⁹. С ходу отмечая весь йогический пласт философских текстов как "гностицизм" и выводя всю религиозно-философскую проблематику индийских текстов как нерелевантную философии, Шохин, по существу, анализирует некий сухой остаток, некую сконструированную индийскую философию, существующую в культурном вакууме и в общем-то оказывающуюся малоинтересной и бледноватой копией античной философии. Видимо, здесь работала такая схема: философия – это то, что у греков. Так будем же искать в Индии то, что было у греков, и представим это в виде индийской философии. Увы, такой философии в Индии никогда не было, она есть лишь конструкт, созданный индологом, занимающимся историей индийской философии и в процессе этих занятий формирующим заодно и их объект.

Представляется весьма любопытным решение Шохиним вопроса о начале индийской философии. Отказавшись от поисков протофилософии в ведических текстах не только Самхит, но даже Упанишад, он прямо заявляет, что генезис ее следует отнести к эпохе шраманских споров середины II тыс. до н.э., сравнивая попытки поиска философии в ранневедийской литературе с поисками оной у Гомера, Гесиода или в Старшей Эдде. Конечно, вряд ли кто-нибудь сочтет ведийский гимн "Насадия" или "Пуруша сукту" собственно философскими текстами, но не видеть в них определенного философского содержания может или слепец, или специалист, слишком глубоко погрузившийся в процесс порождения объекта своих собственных штудий. А уж Упанишады, вне всякого сомнения, по содержанию являются философскими текстами, хотя их форма, конечно, остается еще нефилософской: это тексты откровения, а не доказательства, демонстрации, а не обоснования. Но любой человек, читающий беседу Яджнявалкьи и Майтреи в "Чхандогья упанишаде", где даются очень глубокие определения сознания¹⁰, и сравнивающий эту беседу с синхронными древнеегипетскими текстами, да и с тем же Гесиодом, понимает, что это философский текст. Поэтому правы В.И.Рудой и Е.П.Островская, относящие Упанишады к текстам философского символизма. Вне всякого сомнения, это далеко не систематическая философия шастр классического периода, но все же именно философия, а не что-то иное.

По существу, говоря о генезисе индийской философии, Шохин говорит именно о генезисе школьной, или систематической, философии, и если принять во внимание эту оговорку, с последующими его рассуждениями можно согласиться. Московский индолог выводит систематическую философию как бы из двух начал: ритуалистической деятельности брахманов, связанной с классификациями и составлением матричных списков, и полемики между различными направлениями неортодоксальных отшельников-шраманов, создавших в VI-IV вв. до н.э. как бы своеобразную "лесную академию". Если бы индийская философия сформировалась лишь на основе брахманских списков и классификаций, она, скорее всего, имела бы значительное сходство с китайской философией с ее классификационными рядами и нумерологией. Но свободные дискуссии между шраманскими учителями, не признававшими апелляции к авторитетным текстам в качестве аргумента, направили индийскую мысль в сторону разработки формальнологического аппарата и философской аналитики. Исходя из этих соображений, можно предложить такую предварительную периодизацию истории традиционной индийской философии:

1. Предфилософский период. Элементы философских по своему содержанию учений в текстах раннебрахманической литературы (до появления ранних Упанишад в VIII-VII вв. до н.э.).
2. Эпоха философского символизма Упанишад. Начало периода формирования собственно философской традиции (VIII-V вв. до н.э.).
3. Ранний период формирования систематической философии. Эпоха шраманов. Философия раннего буддизма и джайнизма. Эпическая санхья (до I в. н.э.).
4. Раннеклассический период (формирование брахманских систем – даршан, расцвет буддийской философии – I-VI вв. н.э.).
5. Позднеклассический период (формирование основных направлений веданты, закат буддизма – VII-XIII вв.).
6. Период начала стагнации индийской философской мысли (доминирование веданты, написание обобщающих доксографических текстов, схоластическое комментаторство – XIV-XVII вв.).
7. Период стагнации и упадка (XVII-XIX вв.).

ИНДИЙСКАЯ ФИЛОСОФСКАЯ СИСТЕМА КАК ПРОЕКТ

Для понимания природы индийской философии необходимо прежде всего рассмотреть ее как определенную стратегию духовной деятельности. Собственно, для чего занимались философией в Индии? По-видимому, для реализации двух целей – 1) разработки адекватного реальности пути к освобождению и 2) доказательства превосходства своего учения над иными (полемический дискурс). Что касается второй цели, то она является прикладной и второстепенной, хотя именно она стимулировала развитие в Индии эристики, переросшей в логику. Но поскольку логика часто оказывалась в Индии тесно связанной с эпистемологией (особенно в учении о праманах – источниках и критериях правильного познания), она сопрягалась и со стратегией освобождения: здесь рассматривались и решались такие вопросы, как значимость авторитетного свидетельства (священного текста), соотношение чувственного восприятия и логического вывода (и оценка этих форм познания) и т.п. А это уже было важно для сотериологической проблематики. Например, текст Откровения (Вед) говорит об атмане и его единении с Брахманом как об освобождении. Если мы считаем авторитетное свидетельство источником познания, равноценным чувственному восприятию и логическому выводу, мы должны принять и это положение как непосредственное указание, имеющее сотериологическую ценность. Если же мы так не считаем, то и данное высказывание не имеет для нас силы без его соотнесения с данными опыта и тестирования его логической валидности. По этой причине брахманские школы обычно принимали гораздо большее число праман, нежели буддийские, в конце концов в лице поздней логико-эпистемологической школы йогачара Дигнаги и Дхармакирти сведя источники познания к двум – чувственному восприятию (*пратьякша*) и логическому выводу (*анумана*). Вопрос же об оценке форм познания (чувственного, рационального и т.д.) непосредственно был связан, например, с вопросом о реальности внешнего мира, также имевшего ценность в контексте поисков освобождения от сансарического существования.

Итак, важнейшая стратегия индийской философской школы – своеобразная психотерапия, которая должна исцелить страдающую личность, ввергнутую в круговорот сансары, и привести ее к освобождению (мокше, нирване, мукти и т.д.). И здесь философия плавно переходит в йогу, психопрактику, или психотехнику, дающую личности уже конкретный набор техник и методик для достижения осво-

божжения. Таким образом, именно идеологема освобождения была ядром, центром, вокруг которого группировались различные идеологические, философские, психологические и теологические констелляции со своими собственными дискурсами и языками описания. Таким образом, каждая философская школа в Индии была своеобразным проектом преобразования личности в целях достижения ею полной свободы как в метафизическом, так и в экзистенциальном смысле. Иногда эти проекты коррелировали с разными психологическими типами личности: так, ориентированная на эмоциональную любовь к личному Богу двайта-веданта явно предназначалась эмоциональной личности, тогда как мистический гносис адвайта-веданты Шанкары, являющийся своего рода проекцией интеллектуальной философской деятельности, вышедшей за пределы собственной компетенции, гораздо больше соответствовал интеллектуальному типу личности, а тхеравадинский буддизм, во главу угла ставивший преодоление аффективности психики, угасание страстей и влечений, – волевому. Интересно также, что в индийской философии (в полную противоположность китайской) практически отсутствовала социальная мысль: для брахманистских школ вся социальная доктрина была дана в Откровении и не могла быть никоим образом пересмотрена, а буддисты и джайны критиковали сакрализацию сословно-варнового строя, принимали в свои общины людей любого происхождения, но никогда не отвергали традиционный порядок как таковой и не предлагали никаких проектов переустройства общества (за исключением того, что часто ставили правящих воинов-кшатриев выше жрецов-брахманов). Едва ли не единственным вкладом индийской мысли в социальную философию была буддийская доктрина происхождения государства, аналогичная теории Мо-цзы в Китае; вместе с последней она может считаться самым ранним прообразом договорной теории государства в истории мировой мысли¹¹. Знаменитый же "макиавеллизм" "Артхашастры" имел отношение скорее к политической, а не социальной мысли.

Брахманистская традиция называет философские школы "даршанами" ("мировоззрениями" или "точками зрения", от корня *drish* – "видеть") и делит их на ортодоксальные и неортодоксальные – *астика* и *настика*. Строго говоря, эти слова следовало бы перевести как "позитивисты" и "негативисты", но поскольку первое из них вызывает совершенно неприемлемые, в данном случае историко-философские, ассоциации, от такого перевода следует отказаться (возможен, впрочем, несколько экзотический перевод "утверждатели" и "отрицатели"). Всего таких "даршан"-проектов традиция насчитывает девять: шесть ортодоксальных и три неортодоксальных, хотя реально школ было гораздо больше (например, грамматисты-лингвофилософы школы Бхартрихари, скептики, адживики, алхимики школы "расаяна" и др.).

К неортодоксальным даршанам брахманисты относят материализм (локаяту), буддизм и джайнизм. Интересно, что буддизм рассматривается здесь как единый проект, хотя реально в буддизме существовало четыре философских школы (обозначаемые словом *вада* – "доктрина", "учение") – две хинаянские и две махаянские: вайбхашика (сарвастивада), саутрантика, мадхьямака (шуньявада) и йогачара (виджнянавада). Многие современные буддологи также считают, что в Индии начинала складываться и пятая буддийская *вада* – теория татхагатагарбхи.

К брахманистским даршанам относятся: ньяя, вайшешика, санкхья, йога, пурвимианса и веданта. В соответствии с брахманской традицией ортодоксальные даршаны образуют пары: ньяя-вайшешика, санкхья-йога, пурва-миманса-веданта. Эта парность отражает как реальную историческую связь систем, так и их темати-

чески-содержательное единство. Так, ньяя и вайшешика со временем образовали даже единую синкретическую школу, санкхья образует теоретическую основу для йоги как практической реализации умозрения санкхьи, пурва-миманса и веданта представляют собой системы, базирующиеся на экзегетике ведического текста (веданту даже иногда называют "уттара-мимансой", то есть "высшей мимансой", в отличие от "пурва-мимансы" – "предварительной мимансы").

Временем сложения даршан, по-видимому, был классический период развития индийской культуры I-V вв.н.э., хотя варианты "эпической" санкхьи разрабатывались еще в эпоху поздних Упанишад и создания эпосов Махабхараты и Рамаяны, а веданта восходит непосредственно к доктрине Упанишад (несмотря на то что в систему веданта оформилась позднее других даршан).

Как правило, в основе каждой даршаны лежали сутры (лаконичные афоризмы, излагающие основу философии данного проекта) и шастры, представляющие собой философские трактаты, подробно разрабатывающие темы сутр. Часто наиболее ранние шастры имели форму комментариев, бхашья, иногда принадлежавших самому сутракарину (автору сутр). Однако (как, например, в случае санкхьи) сутры порой рано утрачивались и комментарий – шастра (в санкхье – карики Ишваракришны) становился базовым текстом школы.

Все даршаны как ортодоксальные школы объединяло признание ими абсолютного сакрального авторитета Вед и брахманской социальной доктрины (собственно, именно эти позиции и принимались в качестве критерия отнесения той или иной школы к ортодоксии), хотя только пурва-миманса и веданта непосредственно базировались на ведической проблематике и занимались экзегезой текстов откровения, а остальные школы лишь формально признавали авторитет ведического Откровения.

"ОРТОДОКСАЛЬНЫЕ" (АСТИКА) ШКОЛЫ

1. **Ньяя** (основана Гаутамой; не следует путать его с Сиддхартхой Гаутамой – историческим Буддой) представляет собой почти исключительно логическую школу, занимавшуюся проблемами формальной логики и обслуживавшую интересы индийского полемического дискурса, в том числе и небрахманистского. Постепенно ньяя вступила в отношения синкретического единства со школой вайшешика. Однако в XII в. часть философов-найяиков образовала новое субнаправление – навья ньяю, это направление базировалось на реформированной логической системе великого логика и аналитика Гангеши.

В области метафизики последователи ньяи разделяли учение о всеобщей предопределенности, подобно буддистам рассматривали сансару как безусловное страдание и понимали освобождение (*мокшу*) как чисто отрицательное состояние избавления от страдания, достигаемое через реализацию атмана. Атман понимается ими как чистая субстанция, отличная от всех ее качеств и акциденций, в том числе и от сознания (что отличает ее от санкхьи, йоги и веданты, отождествляющих атман и чистое сознание). В религиозном отношении ньяя считается теистической школой, признающей существование личного Господа (Ишвары). Как теисты и субстанциалисты, признававшие плюрализм субстанций, найяики были активными противниками буддистов и активно полемизировали с ними.

2. Школа **вайшешика** занималась преимущественно вопросами натурфилософии и разрабатывала оригинальную систему атомизма. В решении большинства философских проблем вайшешики разделяли позиции найяиков.
3. **Санкхья** (счет, исчисление) – одна из наиболее влиятельных ортодоксальных систем. Корни санкхьи уходят в глубокую древность, поскольку многие базовые идеи этой системы встречаются уже в средних и поздних упанишадах (например, "Майтри упанишада"). Обычно различают эпическую и классическую санкхью. Первая из них нашла свое отражение в философских текстах индийского эпоса "Махабхарата" (прежде всего в "Бхагавадгите"). Вторая представляет собой детально разработанную философскую систему, созданную в первых веках нашей эры. Главное отличие между этими двумя видами санкхьи состоит в том, что эпическая санкхья монистична и теистична (*сешваравада*), рассматривая материю (*пракрити*) в качестве начала, производного от божественного Абсолюта, причем материя в ее тонкой форме образует творческую энергию, или силу, Бога (*йогамайя; майя*), тогда как классическая санкхья дуалистична и нетеистична (*ниришваравада*): дух (*пуруша*) и материя (*пракрити*) рассматриваются в ней как совершенно независимые и самостоятельные субстанции, а существование единого Абсолюта (как в личной, так и в безличной форме) отрицается.

Основателем санкхьи как системы традиция считает полумифического мудреца Капилу, "Санкхья-сутры" ("Афоризмы санкхьи") которого не сохранились. Базовым текстом санкхьи являются "Санкхья-карики", составленные Ишваракришной в III-IV вв.н.э. ("Золотое семидесятистишие").

Согласно санкхье, существуют две вполне самостоятельные субстанции – духовная (*пуруша*) и материальная (*пракрити*). При этом пуруш много – это внутренние духовные "я" каждого живого существа, но субстанциально они тождественны. Пуруша абсолютно пассивна и бездеятельна, она лишь созерцает состояния пракрити. Практики наделена способностью самодвижения и развития, но проявляет ее только в присутствии пуруши. Как таковая, в своем исходном состоянии пракрити бескачественна, чужда какой-либо дифференциации и неопределима. В силу трансцендентального заблуждения (*авидья*) пуруша отождествляет себя с пракрити, что приводит ее в движение, и первый результат его – возникновение "мирового ума" (*махат*), являющегося первой модификацией пракрити. Дальнейшее развертывание пракрити приводит к формированию как макрокосма, так и коррелирующих с ним уровней и составляющих элементов эмпирического субъекта – живого существа. В связи с этим обстоятельством важно отметить, что все типы психического (за исключением чистого субстратного сознания, которое есть пуруша) относятся санкхьей к состояниям материи, а не духа (*читта* – "психика", *манас* – "ум", *буддхи* – "осознание", *ахамкара* – "самостьность". "эгоизм"). Развертывание пракрити осуществляется за счет действия трех потенциально присущих ей качеств (*гуна*): покоя и равновесия (*самттва*), активности (*раджас*) и пассивной инертности (*тамас*).

В результате пракрити вовлекается в круговорот сансары, однако, поскольку пуруша ложно отождествляет себя с пракрити, она, будучи на самом де-

ле всегда свободной свидетельницей состояний материи, воспринимает себя пленницей мира смертей-рождений. Главным качеством сансары является страдание (*дуккха*), понимаемое в совершенно буддийском духе. Освобождение от сансары достигается через "разотождествление" духа и материи, после чего пуруша осознает, что она "пребывает в своей собственной природе". Освобождение (*кайвалья*) понимается в санкхье как "разъединение" чистого сознания пуруши и пракрита. При этом пуруша не соединяется с Богом или безличным Абсолютом, поскольку таковые сущности отрицаются классической санкхьей. Практика йоги, ведущая к достижению кайвалы, подробно описана в текстах системы йога, идейно тесно связанной с санкхьей.

Санкхья в течение многих столетий оставалась одной из наиболее влиятельных школ брахманистской мысли. По свидетельству трактата "Индия" арабского ученого и путешественника ал-Бируни (XI в.), санкхья сохраняла популярность даже в его время. Тексты этой школы появлялись и в XVI в. (комментарии Виджнянабхикшу). Санкхья оказала сильное влияние на веданту (особенно на космологическое учение этой системы). Различные направления ранней эпической санкхьи, по-видимому, значительно повлияли на формирование буддизма и джайнизма (известно, что наиболее известные учителя Будды – Рамапутра и Арада Калама придерживались воззрений, близких к ранней доклассической санкхье).

4. **Йога.** Поскольку о школе йоги уже говорилось выше, перейдем к пурва-мимансе.
5. **Пурва-миманса** ("раннее", или "прежнее исследование", в отличие от веданты как завершения дискурса, основанного на окончании, или исчерпании, ведического знания) – школа брахманистской философии, базирующаяся непосредственно на экзегезе ведических гимнов и ритуальных предписаний.

Создателем пурва-мимансы является Джаймини, автор "Миманса-сутр". Важнейшие комментарии к ней написаны Шабарасвами (ок. III в. до н.э.). Крупнейшими представителями школы были Кумарила Бхатт и Прабхакара (оба – VII-VIII вв. н.э.). После XV в. пурва-миманса утрачивает самостоятельное значение и практически перестает участвовать в историко-философском процессе, превратившись в брахманскую традицию истолкования ритуала и обрядовых норм.

Мимансаки претендуют на особую ортодоксальность, провозглашая абсолютную и непререкаемую ценность ведического Откровения и ведического ритуализма. Они всегда стремились предложить адекватное истолкование смысла ведических предписаний и ритуала и обосновать ведический ритуализм философски, настаивая тем не менее на буквальном прочтении текстов Откровения, отказываясь от его символических и аллегорических интерпретаций. При этом пурва-миманса отрицает существование Бога или богов, рассматривая молитвы и обращения к ним лишь как эффективные в ритуальном отношении методы, что делает ритуал самоценной и самодостаточной сферой деятельности. Учение о существовании некоего вечного Первозвука (*шabda*), который проявляется в речи и который является источником ведического откровения, побудило мимансаков углубленно заниматься проблемами лингвофилософии, постоянно полемизируя с предста-

вителями школы грамматистов (особенно по вопросам философской семантики). Активно занимались они также вопросами логики и теории познания. В собственно философских вопросах мимансаки в основном принимали позиции таких школ, как ньяя и вайшешика, расходясь, однако, с ними по некоторым второстепенным вопросам. Они также активно участвовали в полемике как с неортодоксальными учениями (буддизм), так и с другими брахманистскими школами.

Интересной особенностью мировоззрения пурва-мимансы является то, что она была единственной брахманистской школой, не интересовавшейся проблемой освобождения от сансары и ставившей для своих последователей цель обретения блаженства на небесах (*сварга*), хотя позднее и ее последователи стали считать, что правильное исполнение предписанных ритуалов ведет к освобождению.

6. **Веданта** (от санскритского *veda* + *anta* – "конец Вед", "завершение Вед") – 1) обозначение Упанишад; 2) шестая даршана брахманизма, базирующаяся на Упанишадах. Другое название веданты – уттара-миманса – высшее (завершающее) исследование.

Создателем веданты считается Бадараяна (ок. V в.), автор "Брахма (или Веданта) сутр", афоризмов, излагающих суть этой системы. Считается, что веданта, помимо сутр Бадараяны, основывается также на Упанишадах и Бхагавадгите, образующих ее "тройную основу" (*прастхана трая*). Исторически сложилось три направления веданты в соответствии с предлагаемым решением основной проблемы – вопроса о соотношении Атмана и Брахмана. Таким образом, веданта, подобно буддизму, оказывается в традиционном перечне даршаной, включающей в себя три доктрины (*вады*), по существу, три вполне самостоятельных проекта:

- *Адвайта-веданта* (недвойственная, или недуальная, веданта), созданная Гаудападой (VI в.) и Шанкарой (VIII-IX вв.). Ее главный принцип – "Брахман реален, мир нереален, душа суть то же самое, что Брахман". Таким образом, адвайта-веданта провозглашает абсолютное тождество истинного Я (самости) и Абсолюта ("Атман есть Брахман"). Этот бескачественный и безличный недвойственный Абсолют, иногда условно характеризуемый как бытие-сознание-блаженство, есть единственная реальность. Весь множественный мир с его субъект-объектной двойственностью есть не что иное, как иллюзия (*майя*), основанная на необъяснимом трансцендентальном неведении (*авидья*). Мудрец, постигший и непосредственно переживший тождество Атмана и Брахмана, через это интуитивное непосредственное (*анубхава*) знание (*джняна*) освобождается от неведения и существования в круговороте сансары. Это есть освобождение (*мокша*).
- *Вишиштадвайта-веданта* (ограниченно недвойственная веданта), созданная во второй половине XI в. Рамануджей. Это направление веданты представляет собой ее теистический и персоналистический вариант. Согласно Раманудже, Абсолют (Брахман) есть личный Бог, отождествляемый обычно с Вишну и являющийся творцом и управи-

телем мира. Истинное Я (Атман) соотносится с Богом как часть и целое, а Вселенная и Бог соотносятся подобно телу и душе. Майя есть не полная иллюзия, а творческая зиждительная сила Бога. Освобождение заключается не в переживании тождества Я и Бога, а в достижении относительного единства души и личностного Абсолюта, реализуемого через бхакти – всепоглощающую любовь к Богу и беззаветную преданность ему.

- *Двайта-веданта* (двойственная веданта) была создана в XIII в. брахманом Мадхвой. Это направление веданты представляет собой дальнейшее развитие позиции Рамануджи при подчеркивании отсутствия даже относительного единсутия Я (самости) и Абсолюта, выступающего исключительно как личностный Бог. Подобно Раманудже, Мадхва признает наивысшую ценность бхакти и понимает освобождение как единение души и Бога, подобное любовной близости. Наличие некоторых специфических для этого направления веданты черт (например, учение о вечных адских муках определенных категорий грешников) свидетельствует в пользу гипотезы о мусульманском влиянии на Мадхву.

Помимо этих трех основных направлений веданты существовали также многочисленные промежуточные течения, стремившиеся примирить различные теологические и философские позиции основных представителей школы (системы Нимбарки, Валлабхи и т.д.). В XX в. попытку примирить три главных направления веданты на основе идеи заимствованного на Западе эволюционизма предпринял известный религиозный философ и мистик Ау-робиндо Гхош.

Важно отметить, что поздние формы веданты формировались в условиях постепенного затухания креативности индийской философской мысли и начала стагнации индийской интеллектуальной жизни. Уже на адвайта-веданте, интеллектуально самом сильном направлении веданты, лежит печать вторичности: противники называли Шанкару криптобуддистом, и буддийское влияние отчетливо прослеживается в построениях величайшего из мыслителей веданты. Остальные направления этой даршаны уже в меньшей степени проекты в классическом индийском понимании и еще меньше – философские системы. Логический дискурс в них в основном проявляется тогда, когда учителя поздней веданты критикуют своих оппонентов; в собственно положительной части их учений господствует теологический догматизм. В результате веданта превратилась в некий синкрет религиозной философии, собственно теологии, космологических спекуляций и йоги. Постепенно вытеснив другие религиозно-философские системы брахманизма и интегрировав в себя ряд положений санкхьи и йоги, веданта в позднее Средневековье превратилась в общепринятую теологию индуизма, каковой остается и в настоящее время.

Таким образом, ныне в Индии из шести классических даршан влияние сохранила почти исключительно веданта, хотя ограниченное распространение имеют также пурва-миманса и ньяя¹².

"НЕОРТОДОКСАЛЬНЫЕ" (НАСТИКА) ШКОЛЫ

Как уже отмечалось, к неортодоксальным, то есть отрицающим брахманистскую традицию, школам в Индии относят материалистическую **локаяту** (от слова "мир": чувственный космос считается здесь единственной реальностью), а также школы **джайнизма** и **буддизма**.

Что касается локаяты, то она не представляет для нас значительного интереса. К тому же она исчезла еще в древности, не оказав какого-либо существенного влияния на индийскую мысль. Бытует даже предположение, что такой школы и вообще не существовало: она была просто сконструирована брахманскими доксографами, поместившими под ее рубрику сочинения достаточно разнородных мыслителей, которых трудно было отнести к какой-то определенной школе. Наряду с материалистами сюда попали также и натурфилософы со скептиками и даже откровенными нигилистами, короче говоря, все, кто не разделял существующих в Индии религиозных ценностей. Действительно, единственный сохранившийся до нашего времени трактат этой школы принадлежит великолепному диалектику Джаярашибхатте, который был отнюдь не материалистом, а крайним скептиком, если и вовсе не нигилистом. В этом трактате ("Таттвапаплавасимха" – "Потопление философских категорий") он отрицает достоверность любого познания и отрицает даже возможность корректного определения чувственного восприятия. В целом, в брахманских доксографиях локаята играет роль своеобразного "мальчика для битья" и рассматривается как самое низкое воззрение. Иногда ее называют также "асурическим" (демоническим) учением, поскольку, как об этом повествуется в "Чхандогья упанишаде", асуры поверили богу Индре, который научил их, что физическое тело есть атман, чем и обеспечил неизменные победы сонмов богов над полчищами асуров.

Джайнизм, возникший в шраманскую эпоху (и, видимо, раньше буддизма), разработал уникальную для Индии систему субстанциального плюрализма. Джайны признают существование множества субстанций, делящихся на души (*джива*) и неодушевленное (*аджива*). Души вовлекаются в круговорот сансары благодаря их соединению с неодушевленным и оказываются буквально спеленатыми кармой, понимаемой в джайнизме как особая липкая субстанция (своего рода кармическая паутина), липнущая к душе и удерживающая ее в сансаре. Освобождение (*нирвана*) достигается благодаря строгой аскезе и йогической практике. Нирвана мыслится как освобождение души от материи и других неодушевленных субстанций и ее пребывание в собственной природе; в нирване каждая душа сохраняет свою индивидуальность. В этике джайны более, нежели сторонники какой-либо еще религии Индии, были привержены идеалу ненасилия (*ахимса*). Другой особенностью этики джайнов было признание ими правомерности такого акта, как самоубийство, но только в одном случае: если в течение двенадцати лет беспорочной практики аскет не может достичь нирваны, далее практиковать уже бесполезно из-за кармических препятствий; поэтому, дабы не терять попусту время, следует совершить самоубийство путем полного отказа от пищи, чтобы быстрее приступить к практике в новой жизни.

В собственно философской области главной особенностью джайнов была так называемая *анэкантавада* (доктрина неодносторонности), согласно которой реальность настолько сложна и многогранна, что любое высказывание относительно нее будет верно лишь "некоторым образом" (*сьявада* – это учение было столь важным для джайнов, что брахманисты часто и вообще называли джайнскую философию этим словом) и лишь "определенным образом" (*наявада*). То есть лю-

бые высказывания о природе реальности в каком-то отношении истинны, но истинны только определенным образом; не существует ни одного учения, взгляды которого на реальность обладали бы абсолютной истинностью. Не исключено, что взгляды джайнов (с которыми греки были безусловно знакомы и которых они называли "гимнософистами", "нагими мудрецами") повлияли на Пиррона и способствовали формированию античного скептицизма¹³.

Но наибольшее влияние, причем не только на индийскую, но и на китайскую мысль, а также и на ряд других культур Южной, Юго-Восточной, Восточной и Центральной Азии, оказала, конечно, буддийская философия, о которой мы и поговорим подробнее.

Глава 2

БУДДИЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА

В отличие от брахманистских школ, усматривавших за иллюзорным миром некую сокрытую реальность, буддизм настаивает на том, что мир не имеет никакой сокровенной основы и должен объясняться из себя самого. Роль такой интерпретирующей теории играла доктрина, получившая название *пратитья самутпада* ("причинно-зависимое происхождение"). Эта теория чрезвычайно важна, поскольку позднее (особенно в рамках философской школы мадхьямаки) оно, по существу, превратилось в основополагающий методологический принцип буддийской мысли.

Обычно для простоты изложения и в дидактических целях этот принцип иллюстрируется в буддийских текстах (его классическое описание содержится в "Махавагге" – тексте палийской Типитаки) на примере человеческой жизни, хотя в соответствии с общими принципами буддийского учения он может быть применен и к любому элементу существования, каждое мгновение возникающему и исчезающему, равно как и к целому космическому циклу. Последуем традиции и мы.

Цепь причинно-зависимого происхождения состоит из двенадцати звеньев (*нидан*), и в принципе безразлично, с какой ниданы начинать изложение, поскольку наличие любой из них обуславливает и все остальные. Однако логика изложения требует тем не менее определенного порядка, который будет соблюден и здесь.

ПРОШЛАЯ

ЖИЗНЬ

(точнее, промежуток между смертью и новым рождением – *антарабхава*).

- **Авидья** (неведение). Неведение (в смысле непонимания и непрочувствования) четырех Благородных Истин, заблуждение относительно собственной природы и природы существования как такового обуславливает наличие
- **самскар** (формирующие факторы, мотивации, базовые подсознательные влечения и импульсы), влекущих умершего к новому переживанию бытия,

новому рождению. Промежуточное существование заканчивается, и происходит зачатие новой жизни.

ДАННАЯ ЖИЗНЬ

Наличие самскар обуславливает появление сознания (виджняна), не-оформленного и аморфного. Наличие сознания обуславливает формирование

- **имени и формы** (*нама-рупа*), то есть психофизических характеристик человеческого существа. На основе этих психофизических структур формируются
- **шесть баз** (*шад аятана*), то есть шесть органов, или способностей (*индрия*), чувственного восприятия. Шестой индрией является манас ("ум"), также считающийся органом восприятия "умопостигаемого". В момент рождения шесть органов восприятия приходят в
- **соприкосновение** (*спарша*) с объектами чувственного восприятия, в результате чего возникает
- **чувство** (*ведана*) приятного, неприятного или нейтрального. Чувство приятного и желание вновь испытать его приводят к появлению
- **влечения, страсти** (*тришна*), тогда как чувство неприятного формирует отвращение. Влечение и отвращение как две стороны одного состояния образуют
- **упадану** ("схватывание", "привязанность"). Влечения и привязанности составляют сущность
- **жизни, сансарического бытия** (*бхава*). Но эта жизнь непременно должна привести

СЛЕДУЮЩАЯ ЖИЗНЬ

- **к новому рождению** (*джати*), которое, в свою очередь, непременно закончится
- **старостью и смертью** (*джала-марана*).

Вот краткое и сжатое перечисление звеньев цепи причинно-зависимого происхождения. Его главный смысл заключается в том, что все этапы существования причинно обусловлены, причем эта причинность носит сугубо имманентный характер, не оставляющий места для скрытой таинственной трансцендентной причины (Бог, судьба и тому подобное). Вместе с тем живое существо (не только человек), влекомое своими подсознательными импульсами, оказывается, по существу, рабом неумолимой обусловленности, попадая не столько в деятельное, сколько в страдательное положение. Пратитья-самутпада органически связана с другой важнейшей буддийской доктриной, известной как учение о несуществовании индивидуального субстанциального простого и вечного "я", или души (*атмана*), называемое обычно на санскрите *анатмавадой*. Эта буддийская доктрина отличает буддизм как от большинства неиндийских религий, так и от других религий Индии (индуизм, джайнизм), признающих учение о "я" (*атман*) и душе (*джива*).

Почему буддизм отрицает существование вечного "я"? Отвечая на этот вопрос, мы сразу сталкиваемся с отличием индийского мышления от европейского. Как

хорошо известно, Кант считал веру в бессмертие души одним из постулатов нравственности. Буддизм, напротив, утверждает, что именно чувство "я" и возникающая из него привязанность к "я" есть источник всех прочих привязанностей, страстей и влечений, всего того, что образует клеши – омраченную аффективность, затягивающую живое существо в трясину сансарического существования. Какое же именно "я" отрицается буддизмом? Сразу отметим (это важно для рассмотрения некоторых дальнейших тем), что буддизм ничего не говорит об Атмане, описанном в Упанишадах, то есть об абсолютном субъекте, некоем высшем надличностном Я, едином для всех существ и в конечном итоге тождественном Абсолюту (Брахману). Этот Атман не признается и не отрицается буддизмом. О нем (по крайней мере в ранних текстах) вообще ничего не говорится. Отрицается именно индивидуальное "я", личность как сущность, простая и вечная тождественная самой себе субстанция. Таковой буддизм не находит в нашем опыте и рассматривает личность как иллюзорный продукт ментального конструирования. Таким образом, фактически буддизмом отрицается то, что в брахманской и джайнской традициях получило название джива (душа) или пудгала (личность). Некоторые пассажи из ранних буддийских текстов об отсутствии души, как уже говорилось, настолько напоминают соответствующие рассуждения Д.Юма из "Трактата о человеческой природе", что буддологи XIX в. были потрясены помещением в буддизме подобного рода теорий, бывших на Западе частью скептической и, в конечном итоге, вольнодумной и даже антирелигиозной мысли, в сугубо религиозный контекст.

Но если такой сущности, как душа, нет, то что же такое личность? Буддисты отвечают, что личность есть только имя для обозначения соединенных в определенном порядке групп психофизических элементов. В знаменитом буддийском философском памятнике "Вопросы Милинды" ("Милинда паньха")¹⁴ буддийский монах Нагасена беседует об этом с греко-индийским царем Милиндой (Менандром – первая половина II в. до н.э.) – после завоевания части Индии Александром Македонским в IV в. до н.э. там были созданы индо-эллинистические государства. Царь утверждает, что у буддистов, если они считают, что души нет и ни один из элементов психофизического состава человека, равно как и совокупность всех этих элементов, не является личностью, получается, будто никакой личности вовсе нет. Возражая царю, Нагасена указывает ему на колесницу и начинает спрашивать его, что она такое – есть ли колеса колесница? Или, может быть, кузов – колесница? Или не являются ли колесницей оглобли или какие-либо еще детали? На все эти вопросы царь дает отрицательный ответ. Тогда Нагасена спрашивает царя, не есть ли колесница все это вместе. Милинда снова дает отрицательный ответ, а это дает Нагасене возможность сказать, что в таком случае получается – никакой колесницы нет вовсе. Тогда царь возражает и говорит, что колесница суть только имя, призванное обозначить совокупность всех перечисленных частей и деталей. Этот ответ дает возможность Нагасене сказать, что точно так же и личность суть только имя, обозначающее определенным образом упорядоченное единство пяти групп элементов опыта.

В буддийской традиции эти группы называются пятью скандхами (панча скандха; слово *скандха* буквально означает "куча"). К ним относятся:

1. Группа чувственного (*рупа*), то есть всего, что мы могли бы отнести к области чувственно воспринимаемого и материального;
2. Группа чувствований (ощущение приятного, неприятного или нейтрального) – *ведана*;

3. Группа осознания различий (круглое – квадратное; белое – черное и т.д.), а также формирования представлений и понятий – *самджня*;
4. Группа мотивирующих факторов – волений и побудительных импульсов (*самскара*); именно эта группа элементов ответственна за формирование кармы;
5. Сознание как таковое (*виджняна*).

Следует обратить внимание на то, что порядок перечисления скандх не случаен – он отражает порядок восприятия объекта и его освоения сознанием: вначале только сами чувственные данные, затем сопровождающее их чувство приятного или неприятного, затем формирование конкретного образа воспринятого объекта и, наконец, оформление установки на влечение к воспринятому или отвращение к нему; все эти процессы сопровождаются участием в них сознания, которое присутствует даже на уровне восприятия.

Характерно, что здесь в понятие "личность" включается и объектная область, воспринятая живым существом. Это обстоятельство очень важно для осмысления специфики буддийского понимания личности. Как еще на заре XX в. писал О.О.Розенберг, для буддийского мыслителя не существует отдельно "человека" и "солнца", а есть некое единое поле опыта – "человек, видящий солнце". Здесь солнце есть уже не внешний объект, пребывающий вне личности, а часть личности, включенная в нее через процесс восприятия. Это уже не "солнце в себе" (такое буддистов интересует очень мало), а солнце, воспринятое человеком и ставшее посему частью его внутреннего мира, частью данной человеческой личности. Это не мир, в котором мы живем, а мир, который мы переживаем.

Но тут можно сказать, что пусть буддизм отрицает единую простую душу, но он все-таки признает некие субстанции, некие "кирпичики", из которых сложена личность; эти кирпичики и есть пять скандх.

Однако это совершенно не так: скандхи никоим образом не есть субстанции, они именно группы элементов, причем выделяемые достаточно условно и формально – реальны (и то, по учению большинства буддийских школ, только относительно) именно элементы, а не их группы – скандхи. И здесь мы подходим к одной из самых сложных и центральных тем буддийской философии – учению о дхармах, то есть к Абхидхарме (буддийской философской психологии; точнее, это и не философия, и не психология, а именно Абхидхарма, но для нас понятнее всего будет, если мы объясним это слово через знакомое нам сочетание слов – "философская психология"). Теория дхарм настолько важна для буддизма, что один из своих главных трудов выдающийся российский буддолог академик Ф.И.Щербатской так и назвал "The Central Conception of Buddhism and the Meaning of the Word «Dharma»" ("Центральная концепция буддизма и значение слова «дхарма»") (книга впервые была опубликована в Англии). К учению о дхармах – элементах, образующих группы (скандхи), в свою очередь формирующие то, что мы называем личностью, теперь и следует обратиться¹⁵.

Кратко определим само понятие *дхарма*, что, впрочем, очень трудно, и даже такой великий буддолог, как Ф.И.Щербатской, постарался избежать однозначного определения. Само это слово образовано от санскритского корня *dhr* – "держатель". То есть дхарма – это "держатель" или "носитель". Держатель чего? Своего собственного качества. Таким образом, дхарма есть неделимый элемент нашего пси-

хофизического опыта или элементарное психофизическое состояние. Можно ли считать субстанцией дхарму? Опять-таки нет, причем в силу сразу двух обстоятельств. Во-первых, согласно индийскому пониманию субстанции и субстанциальности, которого, например, придерживалась брахманистская школа ньяя, один из основных идейных оппонентов буддизма, субстанция всегда является носителем множества качеств, связанных с ней разными отношениями, тогда как в буддизме каждая дхарма несет лишь одно качество, свое собственное. Во-вторых, индийские субстанциалисты утверждали принцип различия носителя (субстанции) и несомого (акциденции, качества), что выражалось в формуле дхарма – дхармин бхеда, где дхарма – несомое качество, а дхармин – его субстанциальный носитель. Буддизм же утверждает, что дхарма и дхармин тождественны, носитель и несомое им качество совпадают. Есть и третье принципиальное отличие: субстанции брахманистов, как правило, вечны, тогда как дхармы мгновенны. Но об этом подробнее мы поговорим позднее.

Говоря о дхармах, надо отметить и еще одно важное обстоятельство, на которое обратил пристальное внимание современный петербургский буддолог В.И.Рудой. Дело в том, что во многих (хотя не во всех) буддийских школах дхармы рассматриваются, с одной стороны, как *дравья сат*, то есть элементы, наделенные онтологическим статусом, реальные элементы, а с другой – как *праджняпти сат*, то есть как только мыслимые, или конвенциональные, единицы языка описания опыта. То есть наш опыт конституируется дхармами, но сами дхармы мы также описываем в терминах дхарм. Здесь можно привести такой, правда несколько грубый, пример: наша речь состоит из слов, но слова мы описываем тоже при помощи слов. Эта особенность понимания буддистами дхарм приблизила их к разрешению так называемого парадокса психических процессов, который европейской психологией стал осознаваться только в XX столетии: мы всегда описываем сознание не в имманентных терминах (терминах, отражающих внутренне присущие ему самому свойства), а в терминах либо внешнего мира, либо другого сознания. Введя понятие дхармы как онтологически релевантного элемента сознания и опыта вообще и как элемента языка описания сознания (и опыта), буддисты, по существу, нашли один из вариантов имманентного сознанию языка его описания. В этом несомненный вклад буддизма в индийскую и мировую философию.

Таким образом, резюмируя вышесказанное, следует отметить, что буддизм смотрит на личность как на только лишь имя, призванное обозначить структурно упорядоченную комбинацию пяти групп несубстанциальных и мгновенных элементарных психофизических состояний – дхарм. Это и есть достаточно строгая формулировка принципа анатмавады ("без-я", "без-души"), точнее (по крайней мере с точки зрения махаянского буддизма), одного из его двух аспектов – "бессущности личности" (*пудгала найратмья*). Второй его аспект – "бессущность дхарм" – мы рассмотрим в лекции, посвященной философским школам буддизма Махаяны, поскольку он признается не всеми буддистами, а только махаянистами,

В буддийской философской (абхидхармической) литературе содержатся различные перечни и классификации дхарм. Так, школа сарвастивадинов (вайбхашиков) содержит список из 75 дхарм, а список йогачаринов (виджнянавадинов) включает в себя уже 100 дхарм. Если говорить о классификациях дхарм, то их можно классифицировать, во-первых, по скандхам (дхармы, относящиеся к руна скандхе, ведана скандхе). Этот пятеричный список можно редуцировать до двоичного: 1) дхармы рупа скандхи и 2) дхармы всех остальных скандх (в соответствии с деле-

нием состава личности на *нама* и *рупа* – психическое и физическое); в таком случае, вторая группа дхарм получает название *дхарма дхату* ("дхармовый элемент"), поскольку *дхармы* как члены группы *дхарма дхату* являются объектами для "ума" (*манаса*), который, как мы помним из анализа цепи причинно-зависимого происхождения, относится буддистами к органам чувств (способностям восприятия). Дхармы, относящиеся к самскара скандхе, также обычно подразделяются на "связанные с психическим" (*читта сампраюкта*) и "не связанные с психическим" (*читта випраюкта*).

Во-вторых, дхармы делят на "входящие в составы" (санскрита дхармы) и "не входящие в составы" (асанскрита дхармы). Первый тип – это, так сказать, эмпирические дхармы, то есть элементы, конституирующие наш сансарический опыт, дхармы, входящие в пять скандх живого существа. Второй тип – "надэмпирические" дхармы, то есть дхармы, к обыденному опыту не относящиеся. Это абсолютное пространство, или, как предполагают некоторые буддологи (В.И.Рудой, Е.П.Островская), пространство развертывания психического опыта (*акаша*) и два вида "прекращения" (*ниродха*; то есть пресечение функционирования эмпирических дхармических потоков, нирвана) – "прекращение, связанное со знанием", (*пратисанкхья ниродха*) и "прекращение, не связанное со знанием" (*апратисанкхья ниродха*). Кроме того, дхармы подразделяются на "истекающие аффектами" (*сасрава*) и "не истекающие аффектами" (*анасрава*). Первые – это дхармы, вовлекающие в круговорот сансары; в процессе занятий буддийской психопрактикой они подлежат постепенному устранению. Естественно, что к ним относятся только дхармы, "входящие в составы". Особняком, однако, стоит дхарма "истина пути" (*марга сатья*): хотя путь к нирване, равно как и сама нирвана, и может быть объектом привязанности, однако Данная привязанность не ведет к присоединению аффектов к Данной дхарме, поскольку не находит в ней опоры. Но в целом эти дхармы следует считать "неблагими" (*akuшала*). Второй тип дхарм, напротив, способствует приобретению благих (*кушала*) качеств и продвижению на пути к нирване. К ним относятся также и те дхармы, которые не "входят в составы".

Дхармы постоянно возникают и исчезают, заменяясь новыми, но обусловленными предшествующими, дхармами по закону причинно-зависимого происхождения. Эти постоянно возникающие и исчезающие бессубстанциальные дхармы в своей совокупности образуют поток, или континуум (*сантана*), который эмпирически и обнаруживается как "живое существо". Таким образом, любое существо, в том числе и человеческая личность, понимается в буддизме не как неизменная сущность (душа, атман), а как поток постоянно меняющихся элементарных психофизических состояний. Онтология буддизма – это онтология бессубстратного процесса.

С теорией дхарм тесно связана еще одна весьма важная особенность буддийского мировоззрения, а именно учение о мгновенности (*кишаникавада*). Буддизм утверждает, что сансарическое существование определяется следующими характеристиками: 1) все непостоянно (*анитья*); 2) все есть страдание (*духкха*); 3) все бессущностно, или все лишено самости (*анатма*); 4) все нечисто (*ашубха*). Учение о мгновенности непосредственно вытекает из первого тезиса о всеобщности непостоянства. Оно утверждает, что каждая дхарма (и, соответственно, весь

комплекс дхарм, то есть живое существо) существует только одно ничтожно малое мгновение, в следующее мгновение заменяясь новой дхармой, причинно обусловленной предыдущей. Как поется в известной песне, "призрачно все в этом мире бушующем, есть только миг, за него и держись. Есть только миг между прошлым и будущим, именно он называется "жизнь"".

Таким образом, не только нельзя дважды войти в одну и ту же реку, но нет и того, кто мог бы дважды попытаться это сделать. По существу, каждое новое мгновение существует новая личность, причинно связанная с предыдущей и обусловленная ею.

Таким образом, согласно теории мгновенности, поток дхарм, образующий живое существо, не только континуален, но и дискретен в одно и то же время. Если использовать современную метафору, его лучше всего сравнить с киноплёнкой: она состоит из отдельных кадров, которые, однако, мы не видим, когда смотрим фильм, и поэтому воспринимаем его как чистый континуум. Вместе с тем различия между двумя соседними кадрами настолько ничтожны, что эти кадры представляются невооруженному взгляду практически тождественными, различия же нарастают и проявляются постепенно. В этом примере каждая новая жизнь – новая серия безначального сериала, нирвана – конец фильма.

Здесь, правда, может возникнуть вопрос, если никакой души нет, то что же тогда перерождается и переходит из жизни в жизнь? Ответ на этот вопрос достаточно парадоксален: ничто не перерождается и не переходит. Вопреки распространенному заблуждению, в буддизме вообще нет учения о перевоплощениях, или реинкарнациях. Человек в буддизме не есть воплощенная душа, как в индуизме. Он – поток состояний – дхарм, серия кадров – мгновений. Поэтому профессиональные буддологи стараются избегать таких слов, как "перерождение" или тем более "перевоплощение", и предпочитают говорить о циклическом существовании или чередовании рождений и смертей. Здесь уместны два примера, которые иногда приводят современные проповедники буддизма. Первый пример с бильярдными шарами: кий (кармический импульс санскар) бьет по шару (условная личность – пудгала), получающему таким образом определенное ускорение и траекторию. Этот шар ударяет по другому шару, передавая ему при этом ускорение и определяя его траекторию, и т.д. Здесь передается, так сказать, только энергия, которая и связывает данное существование с существованием его "кармического преемника" (подобная "передача заряда" происходит, по существу, и в каждое мгновение одной и той же жизни). При этом "ум" (манас), опирающийся на предшествующий временной момент, обеспечивает память и чувство тождества личности. Кстати, буддизм учит, что Будда помнит все "свои" предыдущие жизни, на чем, в частности, построены сюжеты джатак (от *джати* – "рождение"), дидактических повествований о предшествовавших пробуждению жизнях Сиддхартхи Гаутамы – Будды Шакьямуни.

Второй пример связан с образом калейдоскопа: определенная комбинация цветных стеклышек (набор дхарм, выражающийся эмпирически как "данная личность") после поворота калейдоскопа (кармический эффект, обуславливающий характер последующей жизни) меняется на иную (стеклышки перегруппировываются), причинно обусловленную их исходным положением и кармическим импульсом и выражающуюся в непосредственном опыте в виде иного живого существа, причинно связанного с первым. Здесь уместно еще раз напомнить, что закон кармы в буддизме не есть воздаяние или возмездие (в отличие от теистических направлений

индуизма, в которых кармические плоды раздает всемогущий Господь – Ишвара); закон кармы вполне объективен и неотвратим, подобно законам природы в их европейском научном понимании.

Доктрина анатмавады, теория дхарм и учение о мгновенности формируют основу буддийской онтологии, которая является онтологией бессубстратного процесса.

Буддийская философия никогда не была чисто умозрительной дисциплиной, направленной на поиск истины, ценной как таковая, но была органической частью буддийского "проекта", направленного на трансформацию личности и "преобразование" человека из страдающего сансарического существа, управляемого аффектами и влечениями, в свободное и "исцеленное" от страданий пробужденное (просветленное) существо. Носителями философского дискурса и философского знания в буддизме были практически исключительно члены монашеского сообщества – сангхи. В период зрелости и расцвета буддизма в Индии даже существовали монастыри, бывшие одновременно своеобразными философскими факультетами или институтами. В таких монастырях представители интеллектуальной элиты буддийского монашества занимались философией, по существу, как профессиональные мыслители.

Поскольку главная цель буддийского "проекта" – преобразование сознания, изменение самого его типа (что могло описываться как замена различающего сознания-виджняны, базирующегося на субъект-объектной дихотомии, "недвойственным" – *адвая* сознанием-гносисом – *джняна*, проблемы психики, сознания и механизмов его функционирования находились в центре внимания буддийских мыслителей с самого возникновения традиции буддийского философствования, всегда в значительной степени бывшего своеобразной "феноменологией" сознания, подчиненной сотериологическим интенциям буддизма. Это особенно заметно в школе йогачара, уже название которой (практика йоги, или делание йоги) указывает на то, что сама философия в ней понимается как йога, психопрактика: уже чисто интеллектуальный логически релевантный анализ сознания, его природы и его функционирования ведет через понимание к очищению сознания и освобождению. Поэтому не истину, как правило, искали буддийские мыслители, а пути к духовной свободе.

Далее, буддийская философия относилась самими буддистами, как это ни парадоксально, к области "искусных средств", "уловок" бодхисаттвы (*упая*), а не к области мудрости-понимания (*праджня*): ведь праджня (прежде всего праджня-парамита) состоит в непосредственном интуировании реальности, как она есть, но эта реальность невыразима, несемiotична, неописываема и недвойственна (*анирвачачания, аннмитта, адвая*), а следовательно, и невербализуема в языке с его грамматическими и понятийными формами, приспособленными лишь к описанию одних иллюзорных ментальных конструкторов и проекций (*викальпа, кальпана*). Философия же, как и любая другая форма развертывания дискурсивного мышления, безусловно, является языковой по своей природе. Следовательно, она может способствовать обретению мудрости, но сама не может быть мудростью. Но как средство, ведущее к мудрости, она может быть весьма полезна; так, некоторые тексты утверждают, что философия школы мадхьямака является "лекарством" для людей с развитым чувством "эго", самости, и с сильной привязанностью к этому "эго" (поскольку мадхьямака учит принципу пустотности всех дхарм), тогда как философия йогачары как "лекарство" предпочтительнее для

людей, привязанных к вещам внешнего мира (поскольку йогачара показывает, что те свойства и качества, которые мы приписываем внешнему миру, на самом деле являются проекциями сознания).

Кроме того, буддийский философский дискурс (как и индийский дискурс вообще) во многом имеет полемический характер, поскольку буддисты, отстаивая превосходство своего учения, активно полемизировали с представителями других течений и школ, прежде всего с представителями ортодоксальной брахманистской философии. Именно постоянная дискуссия буддистов и брахманов во многом обуславливает развитие философского дискурса у обоих субъектов этой дискуссии, стимулируя и буддийскую, и брахманистскую мысль. С другой стороны, многие аспекты буддийской философской мысли становятся понятными только в контексте полемики с брахманизмом, поскольку буддийская критика тех или иных положений является, как правило, вполне адресной и направленной против совершенно определенных представителей брахманского философского лагеря.

С каким собственно буддийским термином может быть соотнесено слово "философия"?

В санскрите есть несколько слов, которые более или менее совпадают по своим семантическим полям с греческим по происхождению словом "философия". Наиболее важные из них – это *тарка* ("умозрение") и *анвикшики* ("логический дискурс"). Однако в буддизме та форма интеллектуальной деятельности, которая сопоставима с философией и о которой идет речь, когда о буддийской философии говорят специалисты-буддологи носит имя "Абхидхарма", "мета-Дхарма", "теория Дхармы" (если под "Дхармой" понимается Учение Будды) или "теория дхарм" (если под "дхармой" понимать элементарное психофизическое состояние). Видимо, слово "Абхидхарма" предполагало оба истолкования и его полисемия была вполне намеренной¹⁶.

И действительно, все школы буддийской философии так или иначе обсуждают именно теорию дхарм; это совершенно отчетливо видно в школах хинаянской мыслительной традиции, но вполне справедливо и относительно Махаяны: даже мадхьямики¹⁷, которые, казалось бы, отрицают Абхидхарму или сводят ее на нет, утверждая, что все дхармы пусты и равностны в своей пустотности, остаются в поле Абхидхармистской проблематики; йогачара же в полной мере может считаться не чем иным, как махаянской Абхидхармой.

Традиционно принято считать, что в рамках буддизма существовали четыре философские школы (две первые – в рамках Хинаяны; две другие – в рамках Махаяны): вайбхашика (сарвастивада); саутрантика; мадхьямака (шуньявада); йогачара (виджнянавада, или виджняптиматра).

Однако большинство современных буддологов считают, что к этим четырем школам, или *водам*, следует добавить еще пятую – так называемую теорию Татхагатагарбхи, процесс оформления которой в Индии, однако, не завершился, вследствие чего идеи этого направления оказались включенными в учение йогачаринов. Однако в Китае и Восточной Азии вообще влияние "татхагатагарбхинских" идей было не только исключительно сильным, но и формообразующим, "Хинаянские" школы мы рассмотрим кратко, а махаянские, значение учения которых выходит далеко за пределы собственно индийской мысли, – подробнее.

Вайбхашика. Эта школа получила свое название от трактата "Махавибхаша" ("Великий комментарий"), написанного мыслителем Паршвой (до настоящего времени трактат сохранился только в китайском переводе). Таким образом, вайбхашики – последователи учения Вибхашы – "Комментария" Паршвы. Другое название этой школы – сарвастивада (от санскритских слов *сарва* – "все" и *астхи* – "есть") связано с тем, что ее представители учили: все (то есть все дхармы, сарва дхарма) реально, все дхармы (прошлые, настоящие и будущие) реальны, и ничего более реального, чем дхармы, нет. Эта школа также утверждала, что дхармы обладают действительным онтологическим статусом (дравья сат), будучи одновременно и условными единицами языка описания психофизического опыта, то есть опять-таки дхарм (праджняпти сат). Представители этой школы занимались прежде всего классификацией и описанием дхарм в контексте религиозной доктрины буддизма. Они также были и эпистемологическими реалистами¹⁸, то есть не только признавали реальное существование внешнего мира вне воспринимающего сознания, но и утверждали его полную адекватность миру, воспринятому живыми существами и включенному в их сознание в качестве объектной стороны их опыта. Важнейшим памятником этой школы является "Вместилище Абхидхармы" (или "Энциклопедия Абхидхармы") – "Абхидхармакоша" (V в.), текст, написанный великим буддийским мыслителем Васубандху с позиций кашмирской вайбхашики (хотя сам Васубандху был в это время, видимо, саутрантиком).

Саутрантика. Название этой школы происходит от слова "сутра" (саутрантики – "приверженцы сутр", "сутристы"), так как ее последователи говорили, что абхидхармисты в своих спекуляциях должны опираться лишь на абхидхармистский материал, содержащийся в сутрах как словах самого Будды, и игнорировать иные источники. По ряду важных позиций они расходились с вайбхашиками, считая, например, многие дхармы (прежде всего асанскрита дхармы, то есть "сверхмирские дхармы, "не входящие в составы") лишь условными (*праджняпти*), а не реальными (*дравья*) единицами. В этом отношении они сближались с махаянистами-йогачаринами, что позволило некоторым исследователям смотреть на саутрантиков, как на переходную форму от хинаянской Абхидхармы к махаянской. Кроме того, они были "репрезентативистами", то есть, признавая объективное существование внешнего мирка, они отвергали учение вайбхашиков о полном соответствии образов мира, отраженных в нашем сознании, реальным вещам, рассматривая объектное содержание сознания в качестве представлений, репрезентаций, реальных вещей, которые могут и не совпадать с вещами "мира в себе" (равным образом и порядок репрезентаций в нашем сознании тоже не обязательно совпадает с порядком вещей объективного мира). В этом пункте также проявилось их сближение с йогачаринами.

Закончив на этом краткую характеристику хинаянских школ, перейдем к философским традициям, сформировавшимся в лоне буддизма Махаяны. Первой из них сформировалась мадхьямака (шуньявада).

МАДХЬЯМАКА (ШУНЬЯВАДА)

Слово *мадхьямака* можно условно перевести как "учение о срединности" (от "мадхьяма" – "середина"). С самого своего возникновения буддизм объявил себя "срединным путем" (*мадхьяма пратипад*), то есть, с одной стороны, путем поведенческой срединности (отказ от крайностей аскетизма и гедонизма), а с другой – путем отказа от крайних эпистемологических и метафизических позиций, обычно

известных как крайность нигилизма (ничего нет, ни одно явление не обладает онтологическим статусом) и крайность этернализма – от латинского слова *aeternus* – "вечный" (вера в наличие, вечных и неизменных сущностей, таких как душа, Бог, абсолютная субстанция и т.п.). Мадхьямака как раз и утверждала, что ее позиция выражает такое "срединное видение": сказать, что "все есть" (как это делали сарвастивадины), – это этернализм, а сказать, что "ничего нет", – нигилизм; утверждение же, что все ("все дхармы") пусто, то есть бессущностно и лишено "собственной природы" (*свабхава*), это и есть "срединное воззрение". Именно слово "пустота" дало второе название школы – *шуньявада*, то есть доктрина (*вада*) пустоты (*шунья*).

Основателем мадхьямаки является философ по имени Нагарджуна, живший в I-II вв.н.э. (наиболее вероятным временем его жизни является вторая половина II в.).

Обратимся теперь непосредственно к учению Нагарджуны и его школы¹⁹.

Исходным пунктом для дискурса Нагарджуны является признание им принципа причинно-зависимого происхождения (*прапитья самутпада*) в качестве методологической основы правильного философствования. Для него этот принцип – важнейшее положение, имеющее общетеоретический смысл. Главный вывод Нагарджуны: все существует лишь постольку, поскольку является причинно обусловленным, и нет ничего (ни одной дхармы), что бы не было причинно обусловлено. А это означает, что ничто (ни одна дхарма) не обладает своебытием (*свабхава*), то есть нет такой сущности, которая бы самодовлела, которая существовала бы сама по себе в силу своей собственной природы. Раз это так и все причинно обусловлено, никаких самосущих сущностей нет, ибо заимствованное бытие не есть подлинное бытие, подобно тому как взятые в долг деньги не есть настоящее богатство: конечно, бедняк может взять в долг много золота и вести себя так, словно богат, но это будет лишь видимостью, кажимостью. Такой же кажимостью является и бытие чего бы то ни было. При этом цепь причинной обусловленности разомкнута: никакого абсолютного "заимодавца" (Бога, Абсолюта) нет, и явления бесконечно сами обуславливают существование друг друга.

Таким образом, все дхармы пусты, бессущностны и безопорны. Их главная и, по существу, единственная характеристика – это то, что они *найратмья* ("бессамостны", "бессущностны", "без "я"). Таким образом, мадхьямака дополняет старую Абхидхарму Хинаяны: ее принцип *пудгала найратмья* ("бессамостность личности") дополняется новым, а именно принципом *дхарма найратмья* ("бессамостность дхарм"). Теперь уже бессмысленно "различать дхармы" – они вполне "равностаны" относительно друг друга (*самата*) в их пустотности. Поэтому и праджня не может более пониматься как различающая мудрость; теперь это внесемиотичное постижение (интуирование) природы реальности, природы того, что поистине есть. Как говорится в "Сутре сердца праджня-парамиты": "Для всех дхарм пустота – их [общий] сущностный признак. Они не рождаются и не гибнут, не загрязняются и не очищаются, не увеличиваются и не уменьшаются"; другими словами, единственный признак дхарм – отсутствие признака, безатрибутность и, следовательно, их нессемиотичность, незнакомость и невербализуемость (невыразимость в слове) – *анимитта*. Все же, что семиотично, знаково, описываемо, вербализуемо, – лишь видимость и кажимость, плод деятельности различающей мысли (*викальпа*) и ее конструктор (*кальпана*).

Более того, сама причинность, трансцендентальное условие пустотности сущего, сама по себе пуста и не суща. Пуста и сама пустота: она не есть некий метафизический принцип, наделенный собственной природой. Она есть только лишенность своебытия (то есть все феномены не обладают своебытием). Именно поэтому "тот, кто создает особую позицию на основе учения о пустоте, находится в наихудшем заблуждении". Вместе с тем шуньята есть татхата, пустота феноменов как их единственное сущностное свойство и есть то, что есть. Как образно выразил эту мысль Чандракирти: "Некто спрашивает торговца: "Какие товары у тебя есть?" Он отвечает, что нет никаких. А тот ему: "Так продай мне это твое отсутствие товаров"".

Любая попытка создать адекватную реальности метафизическую систему или релевантную онтологию обречена на провал: думая, что мы описываем бытие, мы описываем лишь наши представления о бытии, созданные нашей различающей мыслью, положившей прежде всего субъект-объектную дихотомию как условие эмпирического познания. Вначале мы навешиваем на реальность ярлыки, а потом принимаемся изучать их, принимая их за саму реальность, или, другими словами, принимаем за луну палец, указывающий на луну (образ китайской даосской литературы, активно использовавшийся, однако, и китайскими буддистами).

Доказывая непригодность философских категорий (как буддийских философских школ, так и брахманистских) для описания реальности и создания адекватной онтологии, Нагарджуна применяет своеобразную отрицательную диалектику, получившую название *прасанга* ("отрицательное аргументирование"). В "Мула мадхьямака кариках" Нагарджуна рассматривает и отвергает как нерелевантные такие категории, как причинность, движение, время, пространство, количество и ряд других. Рассмотрим два примера: критику Нагарджуной отношения "причина-следствие" и критику буддийской теории мгновенности и категории "время".

Нагарджуна задает вопрос, как соотносятся причина и следствие? Можем ли мы сказать, что следствие отлично от причины? Нет, не можем, потому что в таком случае невозможно доказать, что данное следствие является следствием именно этой, а не какой-либо другой причины. Может быть, следствие и причина тождественны? Тоже нет, потому что тогда их вообще бессмысленно различать. Может быть, причина и следствие и тождественны и различны? Нет, это тоже невозможно, потому что этот взгляд будет сочетать ошибки двух первых утверждений. Можно ли сказать, что причина производит следствие? Нельзя, потому что в таком случае мы должны предположить возможность следующих альтернатив: а) следствие уже присутствовало в причине; б) следствие не предсуществовало в причине, но появилось заново; в) имело место и то и другое вместе. Эти альтернативы равно невозможны. В первом случае вообще нельзя говорить о причине и следствии, поскольку это просто одно и то же. Во втором случае утверждается нечто невероятное, поскольку бытие и небытие, подобно жизни и смерти, свету и тьме, являются контрарными (взаимоисключающими) противоположностями, и если чего-то нет, то его не может быть – "нет" не может перейти в "да", из "ничего" не может получиться "нечто". Третий случай сочетает некорректность и первого и второго вариантов. Таким образом, причина не порождает следствие, ничто вообще не может быть произведено. Причинность пуста.

Приблизительно так же Нагарджуна показывает некорректность категории "время". Что такое время? Это прошлое, настоящее и будущее. Но понятно, что ни одно из этих измерений не "своебытно", они существуют лишь относительно друг

друга, целиком определяясь друг другом: понятие "прошлое" имеет смысл только относительно будущего и настоящего, будущее – относительно прошлого и настоящего, а настоящее – относительно прошлого и будущего. Но прошлого уже нет. Будущего – еще нет. Где же тогда настоящее? Где тот самый миг между прошлым и будущим, который называется "жизнь"? Ведь это якобы реальное "настоящее" существует относительно двух фикций – того, чего уже нет, и того, чего еще нет.

Таким образом, получается странная картина: эмпирически существуют и причинность, и время, и пространство, и движение, но лишь только мы пытаемся рационально проанализировать категории, обозначающие эти явления, как немедленно оказываемся погруженными в океан неразрешимых противоречий. Следовательно, все философские категории являются лишь продуктами нашей ментальной деятельности, совершенно непригодными для описания реальности как она есть.

Отсюда Нагарджуна переходит к теории двух истин, или двух уровней познания. Первый уровень познания – уровень эмпирической реальности (*санвритти сатья*), соответствующий повседневной практике. Применительно к этому уровню можно говорить об условном существовании причинности, движения, времени, пространства, единства, множественности и тому подобного. Этот уровень отличается от чистой иллюзии – снов, галлюцинаций, миражей и прочих видимостей, подобных "рогам у зайца", "шерсти у черепахи" или "смерти сына бесплодной женщины". Но он столь же иллюзорен относительно уровня абсолютной, или высшей, истины (*парамартха сатья*). Этот уровень недоступен для логического дискурса, но постижим силами йогической интуиции.

С применением отрицательной диалектики мадхьямаки связаны и идеи известного "атеистического" трактата Нагарджуны ("О том, что Вишну не мог сотворить мир..."), переведенного на русский язык Ф.И.Щербатским²⁰. В этом трактате Нагарджуна высказывает следующие антикреационистские (направленные против теории божественного творения мира) аргументы. Во-первых, теисты говорят, что поскольку все имеет причину, то и мир в целом тоже должен иметь свою причину, и эта причина – Бог. Однако в таком случае Бог также должен иметь свою причину, она – свою, и так далее до бесконечности. Совершенно непонятно, почему цепь причинной обусловленности должна заканчиваться на Боге²¹. Во-вторых, всякое действие предполагает некоторую цель, а наличие такой цели – несовершенство деятеля. Если Бог творит мир, значит, ему это зачем-то нужно, ему чего-то не хватает, а следовательно, он не является совершенным и самодостаточным, что противоречит самой идее Бога. Это означает, что или Бог не творит мир, или он несовершенен, то есть не является Богом в теистическом понимании. Если же Бог творит мир без мотива и цели, то он подобен маленькому неразумному ребенку, который сам не понимает, что делает, а это также несовместимо с понятием о Боге. Наконец, идея творения сама по себе внутренне противоречива: ведь если мира нет, то он не мог и появиться, ибо из небытия не может возникнуть бытие, а из ничего – нечто.

Из своих философских посылок Нагарджуна делает еще один вывод, чрезвычайно важный для религиозной доктрины Махаяны; он утверждает тождественность сансары и нирваны:

Нет		разницы		вообще
Между		нирваной	и	сансарой.

Нет различия вообще
Между сансарой и нирваной.
Что является пределом нирваны,
Есть также и предел сансары.
Между этими двумя мы не можем найти
Даже слабейшей тени различия. (Нагарджуна. *Мула мадхьямака карики*, XXV, 19-20)

Это утверждение Нагарджуны допускает два истолкования, и они оба использовались в буддийской традиции. Во-первых, можно сказать, что сансара есть иллюзорный, сконструированный различающим сознанием аспект нирваны, исчезающий при правильном постижении реальности, подобно тому как исчезает змея, за которую по ошибке была в темноте принята веревка после осознания этой ошибки.

Второе истолкование связано с релятивизмом мадхьямаки. Поскольку нирвана есть нирвана лишь относительно сансары, а сансара такова лишь относительно нирваны, то ни сансара, ни даже нирвана не обладают своебытием, а следовательно, они тоже пусты и бессущностны и их общая тат-хата, подлинная природа, есть шуньята, пустота. Бодхисаттва постигает пустотность как сансары, так и нирваны и так обретает состояние Будды.

Тибетские буддийские герменевты выделяли в мадхьямаке два направления: мадхьямака-прасангика и мадхьямака-сватантрика.

Мадхьямака-прасангика (слово *прасанга* означает отрицательную аргументацию, отрицательную диалектику) – это радикальная мадхьямака. Ее последователи считали, что у мадхьямаки не может быть никаких собственных позиций или точек зрения; ее позиция чисто отрицательная и критическая, направленная на опровержение любых позиций и доктрин.

Крупнейшими представителями радикальной мадхьямаки, по мнению тибетских авторов, были Буддхапалита (VII в.), Чандракирти (VII в.) и Шантидэва (VIII в.).

Название **мадхьямака-сватантрика** происходит от санскритского слова *сватантра*, что означает "с опорой на себя", **самоопорный**, то есть **независимый**. Это название указывает на то, что последователи этого направления ("умеренной, мадхьямаки") считали, что применительно к уровню относительной истины (*санвритти сатья*) возможны положительные суждения и положительные философские позиции. Поэтому очень часто сватантрики применительно к этому уровню присоединялись к позициям саутрантиков (саутрантика мадхьямака-сватантрика) или йогачаринов (мадхьямака-сватантрика йогачара). Крупнейшими представителями школы считаются Бхававивека, или Бхавья (рубеж V и VI вв.), Шантаракшита и Камалашила (оба – VIII в.). Последние два философа внесли очень значительный вклад и в разработку школы йогачара. Кроме того, оба они проповедовали в Тибете, причем Камалашила сыграл важную роль в истории раннего тибетского буддизма. Камалашила также один из немногих буддийских мучеников – он был убит в Тибете (хотя до сих пор совершенно неясно кем).

Мадхьямака сыграла огромную роль в становлении и оформлении базовых идей философии махаянского буддизма, и возникшая позднее школа йогачара, при всех ее отличиях от мадхьямаки, во многом руководствовалась теми же методологическими принципами и прежде всего – ее пониманием пустотности сущего.

Нагарджуна и Шанкара (один аспект сопоставления)

Одну из интерпретаций мадхьямаки можно назвать абсолютистской. Ее предложил индийский ученый-буддолог Т.Мурти, опубликовавший в 1955 г. книгу "The Central Philosophy of Buddhism" ("Центральная философия буддизма"), на несколько десятилетий ставшую классическим трудом по мадхьямаке. Уже в названии этой работы видна зависимость Т.Мурти от научного наследия Ф.И.Щербатского, бывшего автором труда "The Central Conception of Buddhism and the Meaning of the Word «Dharma»" ("Центральная концепция буддизма и значение слова «дхарма»"). Зависел Т.Мурти от российского ученого и в методологическом отношении – подобно Ф.И.Щербатскому, он избрал язык неокантианской философии для описания и интерпретации буддийской мысли. Тем не менее его подход к мадхьямаке существенно отличался от подхода Щербатского: если Щербатской был "релятивистом", то Мурти оказался "абсолютистом". Но и у Щербатского тем не менее тоже прослеживаются определенные абсолютистские тенденции в его интерпретации мадхьямаки, ибо он, с одной стороны, рассматривает шуньяту не как пустоту, а как относительность, а с другой – подчеркивает веру мадхьямиков в Будду как Абсолют. Здесь Щербатской даже вспоминает о Спинозе и употребляет его формулы "Deus sive natura" и "Deus sive substantia"²². Для Щербатского шуньята есть относительность сансарического существования как причинно обусловленного и в то же время она суть реальность Абсолюта как истинносущего Целого по ту сторону этой обусловленности:

"Подобно тому как слепой от рождения человек не может увидеть солнца, так и люди, пребывающие в тисках общепринятых понятий, не могут непосредственно постичь Будды, но стремятся описать его умозрительно. Именно ими он и не может быть постигнут непосредственно. Будда должен рассматриваться как космический порядок, его тело есть космос, сущность космоса непознаваема, и ее невозможно понять умозрительно. Реальность Будды – это реальность Вселенной, и поскольку Будда не имеет отдельной реальности, то и Вселенная не имеет никакой реальности вне Будды, Все элементы бытия, просеянные сквозь сито относительности, приобретают великолепие, все миллионы существований должны рассматриваться как проявленное в них тело Будды. Это и есть относительность, кульминационная точка мудрости (праджняпарамита)"²³.

Подобные слова вполне применимы к теории Татхагатагарбхи (недаром Щербатской ниже очень сочувственно цитирует японского буддолога и буддиста М.Анесаки, выражающего традиционный для дальневосточного буддизма "космотеизм"), но вряд ли применимы к классической мадхьямаке. "Концепция буддийской нирваны" вызвала много споров среди специалистов, но, пожалуй, никто из них так и не принял интерпретацию шуньяты, предложенную российским ученым.

На интерпретации мадхьямаки, предложенной Мурти, несомненно, сказалось влияние самой авторитетной философской школы – веданты. И надо сказать, что это вполне показательно: тенденция к сближению буддизма и веданты в целом характерна для индийских буддологов. Мурти явно стремился "ведантизировать" мадхьямаку, что в целом ему удалось: еще четверть века "абсолютистское" понимание мадхьямаки будет преобладать в работах востоковедов, историков философии и религиоведов,

Мурти утверждает, что Нагарджуна, фактически отрицая реальность феноменов дхарм, провозглашает реальность "ноумена" – Абсолюта, носящего такие имена, как "реальность, как она есть", Таковость (татхата), Дхармовое Тело Будды и даже Пустота (шуньята). Таким образом, понимание Нагарджуной пустоты как бы амби-

валентно: с одной стороны, пустота есть бессущностность и несубстанциальность явлений, с другой – апофатическое обозначение бескачественной и не постижимой рассудком "вещи в себе" – монистического Абсолюта, напоминающего Брахмана философии адвайта-веданты ("недвойственной веданты", созданной Гаудапай и Шанкарой в VII-IX вв.).

Сейчас совершенно ясно, что подобная интерпретация мадхьямаки совершенно неадекватна. Ключом к новой (и вместе с тем наиболее древней) интерпретации мадхьямаки могут стать слова великого последователя Нагарджуны – Чандракирти:

"Учение о пустоте было провозглашено Благословенным для опровержения всех теоретических позиций (или точек зрения. – *Е.Т.*). Тот же, кто создает особую позицию на основе учения о пустоте, находится в наихудшем заблуждении".

Другими словами, функция мадхьямаки сугубо критическая. Ее задача – опровергнуть все возможные метафизические теории как ментальные конструкты (*ви-кальпа; кальпана*), не имеющие никакого отношения к подлинной реальности, и показать принципиальную невозможность построения адекватной онтологии. Впрочем, эта деконструкция метафизики не имеет никакого отношения к агностицизму или скептицизму: "реальность как она есть" постижима йогической интуицией (праджня-парамита), но она недоступна дискурсивному мышлению, основывающемуся на субъект-объектной дихотомии., которая сама по себе суть плод ментального конструирования, и выражающемуся в языковых формах, которые полностью непригодны для описания того, что есть в действительности, а не наших представлений о нем,

Более того, мадхьямики резко критиковали не только идею личностного Бога-Творца, но и самосущего и самодостаточного Абсолюта наподобие Брахмана адвайта-веданты. Каковы аргументы мадхьямаки? Они очень просты: нет ни одной сущности (дхармы), которая обладала бы своебытием, будучи причинно обусловленной. Абсолют есть особая сущность. Следовательно, он также не может существовать вне причин и условий, но обусловленный Абсолют есть *contradictio in adjecto* ("сухая вода", "деревянное железо"). Следовательно, никакого Абсолюта нет и быть не может. Увы, эта критика бьет мимо цели, что можно ясно показать с позиций как веданты, так и других буддийских школ, например, синкретической теории гарбхи-йогачары (см. ниже). Кратко намечу контуры опровержения позиции мадхьямаки с привлечением арсенала западной философии.

Как было показано Кантом (и разработано Шопенгауэром в его диссертации "О четверояком корне закона достаточного основания"), отношения причинности (относимой Кантом к категориям нашего рассудка, а не к вещи самой по себе, а Шопенгауэром – к формам чувственного созерцания наподобие пространства и времени) применимы лишь к феноменам, но не к реальности как она есть. Феномены же, или явления, как это следует из самого значения этого слова, суть явления этой реальности нашей субъективности и через нашу субъективность. Именно в ней и через нее, априорно и трансцендентально, реальность как она есть сказывается "в представлении" положенной как субъект и объект, причем субъект благодаря своему познавательному аппарату воспринимает и себя и объекты как временные, пространственные, причинно обусловленные и т.д. Еще раз подчеркну, что причинно-следственные отношения существуют лишь между явлениями, но не между явлениями и реальностью как она есть (трансцендентным основани-

ем явлений, но не их причиной), подобно тому как знаменитая веревка Шанкары лишь основание для иллюзорной змеи, явленной в веревке лишь по причине познавательной ошибки, но не онтологически). Или в йогачаринском примере слон, творимый магом-иллюзионистом из куска дерева. Никакого слона нет, он лишь иллюзия, хотя его форма и относительно реальна, будучи чувственно воспринимаемой (она и есть явление). Кусок дерева остается куском дерева, с ним вообще ничего не происходит. И вот этот Абсолют как некая истина явлений не может быть опровергнут диалектикой мадхьямаки, ибо он не существует в цепи взаимно обусловленных феноменов по определению: Абсолют не есть феномен. Поэтому реальность пустотности как единственной истины явлений, их татхаты, не есть единственная и окончательная истина: это есть лишь характеристика явлений как причинно обусловленных и не самосущих. Однако она не опровергает предположения о том, что явления есть явления нам чего-то иного, трансцендентного и своебытного, которое можно назвать Брахманом, реальностью как она есть, вещью самой по себе. Абсолютом и т.д. И поэтому ведантисты школы Шанкары совершенно правы, когда используют отрицательную диалектику мадхьямаки для критики эпистемологического реализма, признающего самодостаточность и метафизическую действительность феноменального мира, но отвергают ее крайние выводы, признавая абсолютную реальность трансцендентной субъект-объектной дихотомии, пространственно-временных и причинностных ограничений неопределимого и невербализуемого Брахмана. Приблизительно то же самое делали и буддисты, представлявшие теорию Татхагатагарбхи.

Философия мадхьямаки:

нигилизм, абсолютизм, релятивизм, антиметафизика или "магический холизм"?

Выше уже говорилось о различных интерпретациях мадхьямаки, причем особое внимание было уделено ее абсолютистскому и антиметафизическому пониманию. Интересно, что мадхьямака оказывается неким философским протеем, который прекрасно поддается равно убедительным интерпретациям в рамках совершенно различных интерпретирующих парадигм, при этом оставаясь до конца не понятой. Возможно, что эта неуловимость мадхьямаки в плане ее историко-философских квалификаций является неким ее сущностным свойством.

Мадхьямака попала в поле зрения западных ученых еще в XIX в. Первая предложенная ими интерпретация этого учения может быть условно названа нигилистической. В то время буддологи практически не знали оригинальных махаянских философских текстов и судили о философии Махаяны прежде всего по доксографическим сочинениям брахманистских авторов, наряду с другими философскими системами описывавших и буддийские (самыми известными из них являются "Сарва сиддханта санграха" – "Компендиум всех систем", приписываемый знаменитому ведантисту Шанкаре, IX в., и "Сарва даршана санграха" – "Компендиум всех воззрений" ведантиста Мадхавы, XIV в.). Но брахманские авторы были весьма пристрастны, стремясь показать буддийские учения в невыгодном для них свете. Их интерпретации были усвоены и европейской наукой, которая в то время доказывала, что мадхьямака – род нигилизма, утверждающий, что все иллюзорно, что ничего не существует и что единственная реальность – это ничто, пустота, шунья. Вместе с тем нельзя не отметить, что крупнейшим представителем нигилистической интерпретации шуньявады был крупнейший буддолог первой половины XX в. Луи де ла Валле-Пуссен, тонкий знаток санскритских, тибетских и ки-

тайских текстов. Именно позиция этого ученого и сила его аргументации способствовала возрождению нигилистической версии в наши дни, но об этом ниже.

Вторая интерпретация мадхьямаки, которую можно условно назвать релятивистской, непосредственно связана с трудами крупнейшего российского буддолога – академика Ф.И.Щербатского (1869-1942), посвятившего мадхьямаке свою книгу "The Conception of Buddhist Nirvana" – "Концепция буддийской нирваны" (Л., 1927). Эта книга вызвала много споров среди буддологов Запада, но одно ее положение было отвергнуто практически всеми учеными: Щербатский предложил переводить слова *шунья* и *шуньята* не как "пустой" и "пустота", а как "относительный" и "относительность". Для этого предложения, разумеется, были вполне определенные основания: мадхьямака действительно утверждала, что дхармы *пусты* и лишены собственной природы, поскольку все они причинно обусловлены и ни одна из них не является самосущей, то есть существующей "в себе и для себя". Тем не менее семантическое поле слова *шуньята* значительно шире такового у слова "относительность", причем данная коннотация отнюдь не является определяющей для его семантики. В интерпретации Щербатского поэтому больше сказывалось влияние на умы научной общественности первой половины XX в. релятивистской физики А.Эйнштейна, нежели герменевтики буддийского философского текста. Поэтому буддологи в конечном итоге отказались последовать предложению русского ученого.

Третью интерпретацию мадхьямаки можно назвать абсолютистской, и она достаточно подробно рассматривалась выше. Напомню только, что ее предложил индийский буддолог Т.Мурти, опубликовавший в 1955 г. книгу "Центральная философия буддизма".

Мурти утверждает, что Нагарджуна, фактически отрицая реальность феноменов-дхарм, провозглашал реальность "вещи в себе" – Абсолюта. Таким образом, понимание Нагарджуной пустоты как бы двойственно: с одной стороны, пустота есть бессущностность и несубстанциальность феноменов, с другой – апофатическое обозначение бескачественной и не постижимой рассудком "вещи в себе" – монистического Абсолюта вроде Брахмана философии адвайта-веданты.

Четвертая (и пока последняя) интерпретация мадхьямаки относится к 80-90-м гг. (она преобладает и в настоящее время) и может быть названа критической, или антиметафизической. Ее появление связано с очень важными изменениями в источниковедческой базе буддологии. Буддологи "нигилистического" периода не опирались на оригинальные тексты вообще, работая с их брахманистскими интерпретациями, а ученые "призыва" времен Ф.И.Щербатского и Т.Мурти читали оригинальные санскритские (и – реже – тибетские или китайские) тексты. Современные же буддологи получили возможность работать с носителями живой буддийской традиции – тибетскими ламами из числа духовной и интеллектуальной элиты тибетского духовенства, оказавшимися в эмиграции на Западе после подавления властями КНР антикитайского восстания в Тибете (1959). Благодаря этому обстоятельству они смогли познакомиться с богатейшей герменевтической и экзегетической (комментаторской) традицией тибетского буддизма. Именно игнорирование традиции истолкования мадхьямаки в странах распространения Махаяны и попытка реконструировать ее философию, опираясь лишь на одни первоисточники без учета их традиционного понимания, мешала буддологам прошлого увидеть критическую направленность этой школы, ставшей своеобразной деконструкцией традиционной индийской метафизики.

Ключом к новой интерпретации мадхьямаки могут стать слова великого последователя Нагарджуны – мыслителя VII в, Чандракирти:

"Учение о пустоте было провозглашено Благословенным для опровержения всех теоретических позиций (или точек зрения. – *Е.Т.*). Тот же, кто создает особую позицию на основе учения о пустоте, находится в наихудшем заблуждении".

Другими словами, функция мадхьямаки сугубо критическая. Ее задача – опровергнуть все возможные метафизические теории как ментальные конструкты (*викальпа; калъпана*), не имеющие никакого отношения к подлинной реальности, и показать принципиальную невозможность построения адекватной онтологии. Впрочем, эта деконструкция метафизики не имеет никакого отношения к агностицизму или скептицизму: реальность как она есть постижима йогической интуицией (праджня-парамита), но она недоступна дискурсивному мышлению, основывающемуся на субъект-объектной дихотомии, которая сама по себе суть плод ментального конструирования, и выражающемуся в языковых формах, которые полностью непригодны для описания того, что есть в действительности, а не наших представлений о нем.

Вместе с тем было бы ошибкой предположить, что эти четыре интерпретации мадхьямаки просто последовательно сменяли друг друга и что в настоящее время все буддологи придерживаются лишь последней по времени антиметафизической интерпретации. Если абсолютистская или релятивистская интерпретации учения Нагарджуны и его последователей действительно в основном принадлежат прошлому, то нигилистическая версия понимания мадхьямаки в последнее десятилетие стала быстро возрождаться, обретая все новых и новых сторонников. К их аргументации мы сейчас и обратимся. Прежде всего я буду исходить из работ двух авторов: Д.Бертоне и Т.Вуда²⁴. К этим именам можно добавить также имена итальянских исследователей Тола и Драгонетти, переводчиков основных текстов мадхьямаки²⁵.

Эти авторы считают, что Нагарджуна придерживался нигилистических взглядов, хотя само их понимание нигилизма гораздо утонченнее и сложнее, чем у буддологов начала прошлого века. Их аргументацию можно резюмировать следующим образом.

Если мы будем понимать шунью (пустоту) лишь как синоним причинно-зависимого происхождения, а тезис мадхьямиков, что все феномены лишены своебытия в силу того, что они причинно обусловлены, а не самосущи и самодостаточны, мы не сможем обнаружить никакой разницы между позициями мадхьямики и ее "хинаянских" оппонентов, по существу утверждавших то же самое.

Мадхьямики утверждают в конечном итоге не то, что все феномены возникают и исчезают причинно обусловленно, а то, что они вообще не возникают и не исчезают и что само по себе возникновение и исчезновение – фикция.

С позиции мадхьямаки, реальным существованием (дравья сат) могут обладать только простые сущности (дхармы), все сложное и составленное – нереально (ментальный концепт, концептуализированное бытие – праджняпти сат). Следующий шаг: доказательство того, что ни одной простой сущности нет, все сложно и посему лишь концепт, а не реальность. Следовательно, все феномены, будучи

концептами, существуют лишь относительно ума, который, в свою очередь, пуст и не обладает самодостаточным бытием.

Следовательно, любая реальность для мадхьямаки лишь иллюзия (или, точнее, нечто подобное иллюзии). Нирвана тоже не есть самодостаточный Абсолют: мадхьямака учит, что природа Будды тождественна природе мира; мир лишен своебытия и Будда тоже лишен своебытия.

Позиция мадхьямаки зеркально подобна позиции элиминативного материализма²⁶ и может быть условно названа "элиминативным идеализмом".

В качестве нигилистов мадхьямиков квалифицируют все другие школы индийской философии как буддийские, так и брахманистские.

Надо сказать, что аргументация Бертона и Вуда представляется мне вполне валидной (основанной на филологически и историко-философски корректной процедуре анализа базовых текстов мадхьямаки) и достаточно обоснованной, чтобы от нее можно было просто отмахнуться как от некоего рудимента старой буддологии. И тем не менее их окончательные выводы не кажутся мне адекватными или единственно возможными. Полагаю, что ключ к проблеме лежит в осознании принципиальной несводимости и нетождественности индийского и западного дискурсов, индийской и западной модели теоретического мышления. Из утверждения индийского мыслителя, согласно которому "все пусто и подобно иллюзии", следуют существенно иные выводы, чем из высказывания западного мыслителя, говорящего, что ничто реально не существует и что все иллюзорно и не обладает даже феноменологической действительностью. Во втором случае это действительно нигилизм, но в первом, полагаю, нечто иное. И наконец, буддизм уже в своих базовых идеологемах в такой сильной степени предполагает отказ от крайностей нигилизма и этернализма в качестве "срединного учения", что было бы странным ожидать нигилистическую доктрину от буддийского философа (не говоря уже о том, что само слово *мадхьямака* означает именно "срединное воззрение").

Начнем с повторения главного тезиса мадхьямаки: все (все дхармы) лишены своебытия (*свабхава*), то есть не являются самодовлеющими и самодостаточными сущностями, существующими "в себе и для себя". Чандракирти через несколько столетий после Нагарджуны даже сформулировал: эту мысль несколько парадоксальным образом – отсутствие своебытия к есть своебытие всех дхарм (в обоих случаях используется санскритское *свабхава*: отсутствие свабхавы у всех дхарм и есть их подлинная свабхава)²⁷. Что значит "обладать свабхавой"? Это значит, помимо всего прочего" быть наделенным строго определенной и неизменной сущностью,, быть именно "а", а не "b", "c" или "d", причем свабхава и будет здесь атманом, поскольку атман есть прежде всего то, что делает нечто или некто самим собой, то есть суть, Сущность, самотождественность²⁸. Таким образом, в некотором смысле сказать, что все дхармы лишены свабхавы, есть то же самое, что сказать, будто все они "без атмана" (*найратмья*). Допустим, что мир наделен сущностью, обладает своебытием, сущностью, которая есть то-то и то-то и ничего, кроме этого. Но раз так, то мир оказывается закрытым, ограниченным, замкнутым, ведь он по своей сути "то-то и то-то" и уже не может быть "этим и тем" или "тем-то и тем-то". Но вот мадхьямики говорят: мир без сути, мир пуст, лишен своебытия. Что это значит? Это значит и то, что мир открыт, неоднозначен, гибок, а его горизонты подвижны и гибки. Он и "то-то и то-то", и "это и то", и "такой-то и такий" и вообще какой угодно в одно и то же время. Не то чтобы он менялся, он одновре-

менно и "а", и "не-а", и "а и b", и вообще "все, что угодно". Автор даосского трактата "Гуань Инь-цзы", находившийся под сильным влиянием мадхьямаки, сказал в своем произведении: "В мире есть драконы, морские гады и просто змеи. Дракон, он может быть одновременно и драконом, и морским гадом, и змеей. А морской гад или змея – они только морской гад и змея, и не больше. Совершенномудрый подобен дракону, а мудрец – он морской гад, не больше". Наш мир, воспринимаемый как обладающий своебытием и составленный из самосущностных элементов, с неизбежностью всегда четко определен, ограничен, и потому в нем нет жизни, а есть лишь страдание и страдательность. Если он Deus sive natura, Бог, или природа, то уже никак не может быть волей и представлением. А если он воля и представление, то уже не быть ему плодом самосозерцания мирового Разума. А так ли это? Надо сказать, что не только буддисты-шуньявадины, а и джайны учили, что любое учение освящает мир лишь "некоторым образом" и лишь в "каком-то отношении". Значит, и джайны чувствовали эту открытость, эту магическую пустотность мира, в котором все в одном, а одно во всем, все – тоже во всем, а одно еще и в одном! Эта магическая Вселенная и есть сеть бога Индры из "Аватамсака сутры". Мириады блистающих драгоценных камней, каждый камень отражает все остальные камни и отражается, в свою очередь, во всех камнях. Отражения и взаимоотражения, отражения отражаются в отражениях, каждое из них реально, и каждое подобно иллюзии, подобно сну; часть вмещает в себя целое, и в этом целом опять-таки содержится, снова объемля и его, и себя в нем. Это мир борхесовского Алефа, открытый и непредсказуемый, мир, который не "от сих до сих", будь то в пространстве или во времени, он нелинейно бесконечен и "гиперссылочно" (прошу прощения за неологизм) вечен. И именно его пустотность, его лишенность своебытия, его "найратмичность", бессущностность и есть залог его открытости и магической голографичности. Очень важно для предложенной интерпретации мадхьямаки как философии "магической Вселенной" то, что она, по существу, достаточно широко распространена в трудах современных японских буддологов, хорошо знающих сино-японскую традицию махаянского буддизма, в которой холистические и "голографические" концепции универсума (особенно в текстах школы Хуаянь/Кэгон) непосредственно выводятся из дискурса мадхьямаки. Именно аналогичное понимание шуньи как открытости бытия представлено в книге по мадхьямаке одного из патриархов современной японской буддологии Гаддзина Нагао²⁹, и, думается, разработка подобной интерпретации мадхьямаки представляется перспективной и плодотворной, во всяком случае более плодотворной, чем наклейка на мадхьямаку таких европоцентристских штампов, как "нигилизм".

ЙОГАЧАРА (ВИДЖНЯНАВАДА)

Философия другой базовой махаянской школы – школы йогачара является, по видимому, сложнейшей из всех не только буддийских, но и вообще индийских систем. Ее создателями считаются сводные братья – Асанга и Васубандху, по видимому, то же самое лицо, что и автор знаменитой Абхидхармакоши³⁰, который, как утверждает традиция, принял учение Махаяны под влиянием своего брата; жили они на рубеже IV и V вв.

Это время, вошедшее в историю под названием эпохи империи Гуптов, было временем наивысшего расцвета не только буддизма, но и всей индийской культуры. В это время завершается формирование большинства философских школ (*даршан*) брахманизма, расцветает наука (особенно математика и астрономия; в частности, закладываются основы будущей алгебры и вводится понятие нуля, не

без влияния, возможно, философии мадхьямаки), создаются великие памятники санскритской поэзии и драмы (творчество Калидасы). Буддизм в это время также процветал. Монастыри, стоявшие по всей Индии, получали богатые дарения и всевозможные привилегии. Ученые монахи часто вытесняли брахманов и занимали их места в качестве наставников и советников государей. В знаменитом монастыре-университете Наланда даже привратниками были монахи-интеллектуалы.

Само название *йогачара* означает "практика йоги", на основании чего обычно утверждается, что именно данная школа придает занятиям йогой особое значение. Между тем любому человеку, мало-мальски знакомому с йогачарой, понятно, что эта утонченно-рафинированная система требует слишком больших интеллектуальных усилий для овладения ею в полном объеме, чтобы считать ее лишь теоретическими пролегоменами к йогической практике. Йогачарины, конечно, практиковали йогу, но вряд ли в большем объеме, нежели представители других школ. Поэтому в данном случае мы имеем дело с совершенно особым пониманием йоги: в качестве йоги здесь выступает сама философия; йогачара – это философия, выполняющая функции йоги, или философия, ставшая йогой. Важнейшая задача буддийской йоги – преобразование сознания человека, поворот в самом его основании (*аширая паравритти*) для того, чтобы профанное сансарическое существо стало существом пробужденным и просветленным – Буддой. Философия же йогачары посвящена одной задаче – выяснению того, как функционирует сознание и каковы механизмы его деятельности и его преобразования. Таким образом, задачи йоги и философии здесь почти совпадают, и можно сказать, что йогачара представляет собой методологию йогической практики, своеобразный проект йогической алхимии, трансмутации омраченного и грезящего сознания в сознание очищенное и бодрствующее.

Эта школа имеет и несколько других названий: виджнянавада ("учение о сознании", "теория сознания"), виджняптиматра³¹ ("только лишь осознание"), виджнянаматра ("только лишь сознание") и читтаматра ("только лишь психическое"). В Индии термины "виджняптиматра" и "читтаматра" рассматривались как абсолютные синонимы, тогда как в Китае (и в меньшей степени в Тибете) первый термин (кит. *вэй ши*) обозначал учение классической йогачары, а второй (кит. *вэй синь*³²) – доктрину теории Татхагатагарбхи (см. следующую лекцию) о едином и абсолютном Уме.

Еще раннебуддийская Абхидхарма говорила об участии сознания в процессе восприятия с самого начала. Она выделяла шесть типов чувственного сознания: зрительное сознание, слуховое, обонятельное, осязательное, вкусовое и "умственное" (*мановиджняна*) – поскольку "ум" (*манас*) рассматривался также как воспринимающая способность (*индрия*), объектом (*вишья*) которой были "дхармы" (в данном случае объекты, относившиеся Абхидхармой к "дхармовому элементу", дхарма дхату, то есть четырем скандхам за вычетом "материальной" рупа скандхи – см. лекцию 2). Однако раннюю Абхидхарму, в отличие от йогачары, не интересовал вопрос об источнике сознания. Поэтому она ограничивалась этими шестью видами сознания (точнее, шестивидным сознанием чувственных восприятий), которые вместе с шестью способностями восприятия – индриями (зрение – глаз, слух – ухо и т.д.) и шестью типами объектов восприятия – вишья (цветоформа, звук, запах и т.д.) образовывали классификацию дхарм по базам познания (восемнадцати дхату)³³.

Йогачара не могла ограничиться такими классификациями. Поэтому ее создатели дополнили перечень видов сознания еще двумя типами. Ими были введены так называемые седьмое и восьмое сознания (поскольку типы сознания всегда перечисляются в текстах в определенной последовательности, их часто обозначают просто по порядковому номеру в этом списке): манас (*клиштамановиджняна*)³⁴ и алая-виджняна.

Слово *клиштамановиджняна* означает "загрязненный", или "омраченный ум", но, как уже говорилось ранее, йогачарины обычно называют его просто *манасом*, чему и мы будем следовать далее. Его также называют "цепляющимся", или "хва-тающимся умом", поскольку именно манас образует тот центр эмпирической личности, который человек принимает за "я". Именно манас ответствен за возникновение иллюзии существования самостоятельной индивидуальности, отличной как от других индивидуальностей, так и от внешнего мира. Манас порождает активно заинтересованное отношение к внешнему миру, формируя чувства – "это я, а это другие люди", "это я, а это внешний мир", "это мое, а это не мое" – и вытекающие из них многообразные по своим проявлениям привязанности, влечения и отторжения. Манас – корень всех форм эгоизма и эгоцентризма. Феноменологически манас также является осью, объединяющей все данные восприятий и все формы психической деятельности в единое целое, называемое "личностью".

Однако и манас не является коренным, или базовым, сознанием, поскольку для него также существует нечто, воспринимаемое им в качестве Атмана – простого вечного субстанциального "я", или души. Это "нечто" и есть восьмое сознание – алая-виджняна (букв.: "сознание-сокровищница", "сознание-хранилище").

Алая-виджняна, таким образом, является коренным сознанием (*мула-виджняна*), или, как говорят тибетцы, это есть "сознание – корень всего" (тиб. *сем кюн жи/семс кюн гжи*). Все остальные виды сознания (семивидное эмпирическое сознание) с их интенциональностью и содержаниями проистекают из алая-виджняны, или, точнее, являются формами ее инобытия, ее превращенными формами (*паринама*). Но алая-виджняна никоим образом не Абсолют и не субстанция. Во-первых, как мы увидим позднее, алая-виджняна подпадает под уровень относительно реального, а не совершенно реального. Во-вторых, алая-виджняна представляет собой не покоящуюся, "пребывающую" субстанцию, а континуум, и тексты часто сравнивают ее с рекой или потоком. Естественно, что алая-виджняна, как и все проистекшее из нее, непостоянна (*анитья*) и мгновенна. В-третьих, алая-виджняна неизмеримо много: каждое живое существо с переживаемым им миром сводится к "своей" алая-виджняне, которая сама предлежит субъектно-объектной дихотомии.

Как уже говорилось, само слово *алая-виджняна* означает "сознание-сокровищница". Но какие же "сокровища" хранятся в этом "вместилище"? Интересно, что, согласно йогачаре, сама алая-виджняна вполне пассивна и ничего как таковая не производит, будучи своего рода текучей "оболочкой", "контейнером". Но в этом контейнере, как зерна в мешке (метафора оригинальных текстов), покоятся "семена" (*биджа*). Эти "семена" суть не что иное, как "энграммы", элементарные единицы информации (в самом широком смысле этого слова), закладываемые в алая-виджняну с безначальных времен в процессе развертывания психического опыта субъекта. Все воспринятое и пережитое субъектом попадает в

"сознание-сокровищницу" и хранится в ней в виде "семян" опыта. Но в надлежащий момент, определенный кармой существа, эти семена под воздействием при-сущей им так называемой силы, или энергии сознания (*мати шакти*), начинают "прорастать", то есть проецировать свои содержания вовне. В результате алая-виджняна полагает себя в виде эмпирического субъекта, с которым она себя и отождествляет ("присваивает" его), и коррелирующего с ним мира чувственно воспринимаемых объектов. Понятно, что "костяком" эмпирического субъекта являются семь эмпирических форм сознания, в свою очередь представляющих собой превращенные формы базового сознания³⁵. В процессе восприятия в алая-виджняну закладываются новые семена – биджа. и весь процесс повторяется. При этом нельзя сказать, что было раньше – "курица или яйцо", то есть был ли первый акт проекцией "семян" или же закладыванием "семян" в "мешок" алая-виджняны в процессе восприятия. Этот вопрос абсолютно некорректен, поскольку эти процессы не имели никакого абсолютного начала, они безначальны.

Здесь уместен такой пример. Представьте себе спящего человека, видящего сны. Его мозг – алая-виджняна. Этот мозг полагает свои содержания в виде эмпирического субъекта сновидения (то есть того "я", с которым отождествляет себя во сне спящий человек) и множества объектов, которые этот субъект принимает за реальные вещи объективного мира, хотя и он, и объекты представляют собой лишь проекции мозга спящего и сводятся к нему (при этом мозг как бы трансцендентен субъект-объектной дихотомии сновидения). Но мы во сне, как правило, черпаем материал для сновидений из опыта бодрствования, а алая-виджняна получает материал для новых "порций" психического опыта исключительно из предшествующего психического опыта. То есть спящий из нашего примера всегда спит, черпая материал для своих сновидений из предыдущих сновидений.

Почему семена вообще проецируют свои содержания вовне? Здесь следует разъяснить еще один йогачаринский термин – *васана*. Это слово буквально означает искурение (например, курительной палочки) или источение аромата (цветком, надушенной женщиной). Обычный пример: мимо прошла надушенная женщина. Она уже ушла, но аромат ее духов еще разлит в воздухе. Таким образом, *васана* – это некое остаточное впечатление, привычка, склонность к определенному поведению. Например, представьте себе, что вы всегда ходите до станции метро одной и той же дорогой, но из-за ремонта ее перегородили, и вам надо изменить маршрут. Выходя из дома, вы знаете, что надо идти не налево, как всегда, а направо, но вы тем не менее каждый раз вначале по привычке поворачиваете налево. Вот это воздействие привычки и есть *васана*. Это слово по-разному переводилось на русский язык – "следы", "отпечатки", "следы-впечатления", "сила привычки" и т.д. Но, пожалуй, наиболее удачной попыткой перевода можно считать все же выражение "сила привычки" или "энергия привычки" кстати, именно на этом варианте остановились многие китайские переводчики буддийских текстов (кит. *си ци*).

Йогачара полагает, что с безначальных времен в алая-виджняне накопилась *васана* (тенденция) к проецированию "семян" вовне. Таким образом, сознание всегда интенционально, однако сила *васан* определяет эту интенциональность исключительно как направленность вовне, устремленность к опредмечиванию и конструированию иллюзорной субъект-объектной дихотомии, в основе которой лежит влечение и жажда обладания. Для достижения освобождения от сансарического существования, суть которого – страдание, йогину следует радикальным образом трансформировать сознание, полностью изменив его интенциональность. Этот

поворот алая-виджняны от проецирования вовне к обращенности на себя самое получил название "поворота в [самом] основании" (*аширая паравритти*). С него начинается долгий путь к обретению состояния Будды и окончательной нирване.

Прежде всего, йогину следует "опустошить" алая-виджняну от семян – носителей информации подобно тому, как из мешка высыпают зерно. Попутно преодолеваются васаны – сформировавшиеся с безначальных времен тенденции к проецированию содержимого алая-виджняны вовне. Тогда алая-виджняна оказывается направленной на самое себя. Теперь это чистое сознание, свободное от какой-либо дуальности и дихотомичности, вне субъектно-объектной оппозиции. Утратив свои различающие функции, алая-виджняна, собственно, перестает быть виджняной, сознанием. Теперь это чистая зеркальная мудрость, совершенный безобъектный гносис (джняна). На этом путь к нирване завершен. Однако следует отметить, что йогачарины как махаянисты не ограничивались хинаянским идеалом нирваны, сделав очень многое для разработки учения о бодхисаттвах и пути бодхисаттв. Именно йогачаринам принадлежит заслуга окончательного для традиции и максимально полного описания пути бодхисаттвы. Они же придали завершенность и махаянской доктрине Трех Тел Будды.

Как уже говорилось ранее, йогачарины признавали множественность алая-виджнян; каждое живое существо (*грахака*, эмпирический субъект) с переживаемым им миром объектов (*грахья*) сводится к "своей" алая-виджняне. Из этого следует, что каждое живое существо переживает свой собственный мир, отличный от миров других живых существ, и лишь Будда в силу своего всеведения (*сарваджнята*) знает содержание сознания и миры всех существ. Отсюда следует вопрос, почему же миры, переживаемые всеми существами, столь сходны, что могут рассматриваться как один и тот же мир. Ответ йогачары: в силу общности кармы, определяющей уровень развертывания сознания каждого типа существ (людей, животных и т.д.) и характер их тел как объективации их кармических плодов, к которым и "подстраивается" тип переживаемого ими "объективного" мира. Другими словами, поскольку все мы – люди, то и переживаемые нами миры есть "миры людей", все же различия между ними определены особенностями индивидуальной кармы. Как говорится в "Виджняптиматра сиддхи шастре", подобно тому как свет многих ламп в одном помещении образует единое освещение, так и миры множества существ образуют единую согласованную реальность (в относительном смысле этого слова). Согласованность между мирами объясняется определенной корреляцией между кармами существ. Например, сейчас я в моем мире в силу особенностей моей кармы читаю лекцию студентам, причем я не имею доступа в их миры и к их сознаниям. Студенты "моего" мира – лишь образы, миражи. Но каждый из студентов в переживаемых ими мирах в силу их кармы слушает мою лекцию. И при этом я для студентов (как и они друг для друга) – тоже лишь мираж, образ сознания каждого из них. Будда же может реально общаться с каждым существом, непосредственно входя в его сознание. Позднее подобный подход породил для йогачаринов проблему опровержения солипсизма, но об этом мы поговорим позднее.

С доктриной сознания йогачаринов самым непосредственным образом связана их теория "трех уровней реальности", или – дословно – "трех уровней своебытия" (*трисвабхава*), хотя, как мы увидим, на самом деле, согласно йогачаре, ни один из этих уровней не обладает подлинным своебытием.

Обратимся к трактату Васубандху (?) "Трисвабхава нирдеша" ("Рассмотрение грех уровней реальности"). В нем автор приводит такой пример: некий маг (здесь – иллюзионист-фокусник) силой мантры на глазах у публики из куска дерева создает слона. Что этот пример означает? Васубандху дает две его интерпретации, существенно отличающиеся друг от друга; позднее разные традиции, сформировавшиеся в рамках йогачары, ориентировались на одну из этих интерпретаций.

Согласно первому объяснению, слон, которого нет, – ведь он лишь созданная магом иллюзия, – это уровень ментально сконструированной реальности, совершенно призрачной и нереальной по своей природе. Этот уровень называется *парикалпита* – "сконструированная реальность". Но форма слона, или видимость слона, обладает относительной реальностью; ведь она воспринимается глазами зрителей, а следовательно, эмпирически наличествует. Это уровень относительно реального (*паратантра*; досл.: "существующее с опорой на другое"). Отсутствие же иллюзорно сконструированного в относительно реальном (отсутствие карикалпиты в паратантре) есть уровень истинно, или совершенно, реального (*паринишпанна*). То есть понимание того, что никакого слона нет, что он только видимость, есть истинно совершенное знание. Другими словами, совершенно реальное – это отсутствие заблуждения (парикалпита) относительно природы эмпирически реального (паратантра): паратантра, видимая именно как пара-тантра, суть паринишпанна. В приведенном примере уровень паринишпанна реализуется тогда, когда зрители перестают заблуждаться относительно природы видимого ими слона, осознавая, что он – только видимость и ничего более.

Как этот пример раскрывается в собственно философской перспективе?

Парикалпита – это уровень реальности (или уровень познания, что для йогачаринов практически одно и то же), соответствующий обыденному мировосприятию. Это мир самосущих объективных вещей и самостоятельных субъектов, мир, как его понимает обыватель, судящий обо всем с позиций непосредственной данности в восприятии и простого здравого смысла. Это уровень ментальных конструкций (кальпана) и проекций омраченного сознания. Он подобен чистой иллюзии и имеет природу миража.

Паратантра – это уровень реальности, как ее понимает Абхидхарма и мадхьямака. Это мир "только лишь сознания", в котором нет ничего самосущего и в котором каждый феномен существует в зависимости от других феноменов в цепи их взаимообусловленности. Вся йогачаринская феноменология сознания, включая алаявиджняну, относится к анализу именно этого уровня. Он обладает относительной реальностью, будучи чистой видимостью, но не полной иллюзией. Разумеется, реальность этого уровня пуста по своей природе в соответствии с доктриной мадхьямаки.

Уровень паринишпанна детально анализируется йогачаринами на основе абхидхармистской методологии. Йогачарины выделяют сто дхарм (у сарвастивадинов список дхарм состоял из семидесяти пяти единиц), которые понимаются ими, естественно, только лишь как праджняпти сат, то есть как конвенциональные (условные) единицы языка описания сознания и психического опыта.

Паринишпанна – это уровень совершенного знания, присущего Буддам. Это понимание пустотности паратантрического уровня по формуле "паратантра минус

парикалпита равно паринишпанне". Видение паратантры как она есть, в ее "таковости" (татхата), и есть совершенное знание, лишенное субъектно-объектной дуальности.

Вторая интерпретация примера со слоном, данная в том же самом тексте и практически сразу же за первой, рисует совершенно иную картину.

Здесь Васубандху так объясняет свой пример: мантра, посредством которой из куска дерева возникает иллюзия слома, – это алая-виджняна; слон, который есть чистая иллюзия, – парикалпита; видимая форма слона – паратантра и, наконец, кусок дерева – это паринишпанна. Таким образом, в этом примере уровень совершенной реальности отнюдь не есть "паратантра минус парикалпита". Это есть особый имеющий онтологический статус уровень, истинносущее, иллюзорно превращаемое различающим сознанием (алая-виджняна) в подобный миражу мир явлений, основывающийся на субъектно-объектной дихотомии. В буддийской терминологии это – Дхармовое Тело Будды, *бхутататхата* ("истинная реальность как она есть"), Татхагатагарбха (здесь: природа Будды как истинная действительность), *дхармата* ("природа дхарм") и даже Единый Ум (*экаचितта*).

Первая интерпретация природы третьего (совершенно истинного) уровня реальности характерна для "классической" йогачары Асанги и особенно – для Васубандху, а также для логико-эпистемологического направления йогачары. Вторая – для синкретического направления, объединившего в себе философию йогачары и теорию Татхагатагарбхи, а также для учения большинства тантр. Нетрудно заметить, что первая интерпретация сохраняет парадигму "нормативного" буддийского феноменализма, тогда как вторая стимулирует развитие буддийской мысли в направлении развития онтологического трансцендентализма и метафизики.

Можно высказать, правда, одно предположение, примиряющее две интерпретации уровня совершенной истины: первую из них можно считать гносеологической, описывающей три уровня познания реальности, а вторую – онтологической, описывающей реальность как она есть (уровень паринишпанна) и ее деформацию в несовершенном познании, обусловленном различием, ментальным конструированием и субъектно-объектной дихотомией. Вершиной этой онтологизирующей тенденции в буддизме стало формирование и развитие теории Татхагатагарбхи. Но пока кратко рассмотрим логико-эпистемологическую ветвь философии йогачары.

Ее основателем является выдающийся мыслитель, реформатор индийской логики Дигнага. Он был брахманом из Южной Индии, однако принял буддизм, постригся в монахи и стал учеником Васубандху, но разошелся с учителем по вопросам логики и основал собственную школу, тогда как преемниками Васубандху стали Стихрамати и Дхармапала. Логическую реформу Дигнаги закрепил Дхармакирти (вторая половина VII в.), который придал новой школе ее окончательный вид. Значительный вклад в развитие логики и эпистемологии поздней йогачары внесли философы, сочетавшие йогачару с умеренной мадхьямакой, – Шантаракшита и Камалашила. Эта школа, пожалуй, наиболее хорошо изучена как в российской науке (благодаря пионерским трудам Ф.И.Щербатского), так и в зарубежной (только по философии Дхармакирти за последние десять лет были проведены две представительные международные конференции).

До логической реформы Дигнаги-Дхармакирти все индийские философы (как буддийские, так и брахманские) пользовались логическими методами брахманистской школы ньяя. Теперь буддизм стал в области логики и эристики значительно сильнее, чем брахманизм, и буддисты стали очень опасными оппонентами в традиционных диспутах. Но здесь мы сталкиваемся с историческим парадоксом: с одной стороны, буддисты стали практически непобедимыми диспутантами, а с другой – именно в эпоху расцвета поздней йогачары буддизм окончательно утрачивает свои позиции в обще индийском масштабе, уступая все больше и больше натиску возрождающегося индуизма. Видимо, экзальтированная любовь к личному Богу (*бхакти*), которую проповедовали и воспевали индуистские аскеты-бхакты альвары и наянаны, и вера в блаженное слияние с божественным Возлюбленным оказались ближе и нужнее народу, нежели ученое превосходство и диалектический блеск буддистов. К тому же в это время в рамках брахманской индуистской традиции окончательно сформировалась адвайта-веданта. Эта система удачно сочетала в себе сильные стороны буддийской философии и индуистской теологии, что и сделало ее в глазах брахманов удачной и эффективной альтернативой буддизму.

Поздняя йогачара полностью господствовала в монастырских университетских центрах Индии VIII-XII вв., откуда она и попала в Тибет, где стала основой монастырского образования: именно с ее логики и эпистемологии начиналось философское образование (*цанид*) в Стране Снегов. Но в Китае (и вообще на Дальнем Востоке) поздняя йогачара осталась практически неизвестной (ее открытие там относится во многом уже к XX в., когда она обратила на себя внимание крупного философа так называемого постконфуцианского направления Сюн Ши-ли).

Поздние йогачарины фактически отказались от концепции алая-виджняны, сочтя ее неким надэмпирическим метафизическим допущением, принятие которого противоречило их установке на радикальный эмпиризм. Однако они расширили объем понятия *васана*, активно используя его в своей философии. Например, такой васаной, конвенциональной "стародавней привычкой", с точки зрения поздних йогачаринов, является язык.

Отказались они и от учения о трех уровнях реальности, вернувшись к принятой мадхьямиками модели двойственной истины (условной и абсолютной). С другой стороны, поздние йогачарины еще более отчетливо сформулировали учение об объекте восприятия как результате ментального конструирования. Здесь важную роль сыграл Шантаракшита, разработавший знаменитую теорию сахопаламбхади, согласно которой объект чувственного восприятия тождествен комплексу самих восприятий (например, синий лотос есть не что иное, как комплекс определенных зрительных, обонятельных и осязательных восприятий), что очень близко основному тезису философии Беркли. Вместе с тем они полагали, что за этими ментальными конструкциями скрыт некий "чистый бескачественный объект", трансцендентный операциям и формам сознания и данный в его истинности в первичном акте чувственного восприятия (*пратьякша*). Именно этот аспект поздней йогачары позволил Ф.И.Щербатскому называть ее трансцендентальным, или критическим, идеализмом, в отличие от "догматического идеализма" школы Асанги-Васубандху. Поздние йогачарины предлагают очень тонкий анализ познавательного процесса, в ходе которого уже на первых ступенях практически мгновенного акта восприятия стержень познания – "чистый объект" окружается непроницаемой оболочкой ментальных конструктов и проекций (кальпана)³⁶. На этом ос-

новании позднюю йогачару иногда называют "саутрантика-йогачару", поскольку "репрезентационисты" – саутрантики, с одной стороны, признавали существование "внешней" реальности, трансцендентной сознанию, а с другой – допускали принципиальную неадекватность ее отражений в сознании воспринимающего субъекта. Другими словами, они проводили различие между объективной реальностью и ее явлениями сознанию. Однако, в отличие от саутрантиков, йогачарины отказывались рассматривать внешние объекты как причины существования идеций-явлений в силу принципиальной невозможности (по учению йогачары) непосредственного восприятия чего-либо, трансцендентного сознанию. В конечном итоге в философии поздней йогачары само сознание является себе же в акте чувственного восприятия.

Далее, последователи Дигнаги и Дхармакирти восстановили в правах древнюю теорию мгновенности (*кишаникавада*), переосмыслив ее, однако, в соответствии с основными положениями йогачаринского учения. Теперь под мгновением (*кишана*) понимается неуловимый единичный акт восприятия, в котором реальность присутствует как таковая (*тамхата*), еще не будучи подвергнутой операции преобразования в сознании в процессе ментального конструирования и концептуализации. Такое мгновение-восприятие носит техническое название *свалакшана* (досл.: "то, что наделено своим собственным признаком"; *сва* – "свой" и *лакшана* – "признак", "свойство"). Свалакшана рассматривается поздними йогачаринами как элемент истинной реальности (*парамартхика*), доступный нам в чувственном познании (*пратъякша*). Как таковая свалакшана рассматривалась как нечто предлежащее субъектно-объектной дихотомии (*адвая* – "недвойственность"). Для обретения этого элемента знания истинной реальности поздние йогачарины разработали особую процедуру очищения опыта от ментальных конструкций и концептов, бывшую подлинной йогой этой школы. Ее цель – обретение окончательной нирваны, понимавшейся как полное прекращение конструирующей и концептуализирующей деятельности сознания, элиминация субъектно-объектной двойственности, исчерпание васан и санскар (элементарных подсознательных импульсов), замена сознания недвойственным гносисом (джняна) и обретение полной когерентности с истинносущим, полной согласованности с реальностью как она есть.

Поздние йогачарины признают два источника познания – чувственное восприятие (*пратъякша*) и логический вывод (*анумана*), причем только в чувственном восприятии содержится элемент правильного знания о реальности как она есть, тогда как логический вывод способен дать знание только применительно к уровню относительной истины. Этот тезис связан с крайним номинализмом поздней йогачары. Только единичное реально, любые общие понятия и абстракции (вроде таких идей, как "вечность", "бесконечность", "субстанция") являются ментальными конструктами в чистом виде, как утверждают йогачарины. "Лес" – ментальный концепт, но даже "дерево" – ментальный концепт. Реально существуют только вот эта конкретная пальма или та акация. Любое наименование уже содержит в себе элемент такого конструирования. Представление – это то, что может быть принципиально обозначено словом, то есть нечто семиотичное (при этом важна именно принципиальная обозначаемость: младенцы и животные не умеют говорить, но их представления также принципиально маркируемы языком).. Реальность же как таковая – несемиотична, ибо язык (в самом широком смысле) есть лишь условность, "стародавняя васана". Любое обозначение имеет сугубо отрицательную

ценность. Когда мы говорим: "Это корова", – то имеем в виду лишь то, что перед нами не лошадь, не собака, не слон, не человек и т.д. (эта теория наименования как исключения значений получила название *аноха*). Номинализм поздней йогачары простирается столь далеко, что она готова отказаться от категории "общего" (*саманья*) как таковой, заменив ее категорией "со-формного" (*сарупья*): реальны не коровы, реальна только вот эта Буренка, Звездочка, Машка. Мы называем все эти существа "коровами" только потому, что они "со-формны", обладают сходными признаками и свойствами, что отличает их от собак ("со-формных" между собой Шариков, Жучек и Барбосов), кошек, слонов, людей и т.д.

В плане формальной логики наиболее интересно разделение Дхармакирти силлогизмов на "вывод для себя" и "вывод для другого". Здесь, по существу, Дхармакирти выразил весьма существенную мысль о нетождественности форм мышления как такового и их логического (в данном случае силлогистического) оформления. В целом же, реформировав традиционный пятичленный силлогизм школы ньяя, Дигнага и Дхармакирти значительно приблизили его по форме к хорошо знакомому нам аристотелевскому силлогизму.

ТЕОРИЯ ТАТХАГАТАГАРБХИ

Ранее мы говорили о школах буддийской философии, которые выделяли уже в древности сами буддисты. Теперь речь пойдет о направлении, которое не имеет даже традиционного названия, но которое тем не менее не может быть сведено ни к мадхьямаке, ни к йогачаре. Это направление получило в современной буддологии название теории Татхагатагарбхи³⁷. Несомненно, что это учение начало складываться в Индии во вполне самостоятельную школу, пятую буддийскую ваду, однако этот процесс остался незавершенным, и теория Татхагатагарбхи постепенно начала поглощаться йогачарой, образовав в конце концов с этой школой единое синкретическое учение. Тем не менее генезис теории Татхагатагарбхи никак не связан с учением о только лишь сознании: более того, тибетская традиция (особенно школа Гелуг-па) связывает базовые трактаты этого направления не с йогачарой, а с мадхьямакой.

Судьба теории гарбхи (так далее я буду сокращать длинное слово "Татхагатагарбха") в разных регионах распространения Махаяны была неодинаковой. В Тибете она продолжала существовать как важный, но подчиненный элемент школ, ориентировавшихся на умеренную мадхьямаку и йогачару. Только лишь традиция джонанг-па, бывшая ответвлением школы Сакья-па, непосредственно опиралась на доктрину гарбхи. Однако еще в XVII в. она прекратила свое существование, возродясь лишь в XIX в. Впрочем, несмотря на свою малочисленность, джонанг-па дала такого выдающегося деятеля тибетского буддизма, как Таранатха, знаменитый традиционный историк буддизма. Но в Китае именно теория гарбхи оказалась тем элементом, который был необходим для окончательного восприятия и усвоения буддизма в этой стране. Здесь учение о гарбхе достигло своей зрелости и расцвета, став теоретической основой всех ведущих школ китайского (а потом и всего дальневосточного) буддизма.

О том, что теория гарбхи возникала как вполне самостоятельное направление, свидетельствует тот факт, что она опиралась на вполне конкретные сутры и имела свои трактаты (шастры), по содержанию отличавшиеся от сочинений как мадхьямиков, так и йогачаринов. Наиболее важны для этого учения три сутры – "Татхагатагарбха сутра", "Махапаринирвана сутра" и "Шрималадэви симханада сутра".

"Ланкаватара сутра", в которой также достаточно много места уделено теории гарбхи, отразила этап начала сближения теорий гарбхи и философии йогачары.

Что означает слово "Татхагатагарбха"? Татхагата – один из основных эпитетов Будды; в данном случае это просто синоним слова "Будда". А слово "гарбха" полисемично, причем, по-видимому, именно потому и было выбрано неизвестными создателями этого термина. Во-первых, оно имеет значение "зародыш", "эмбрион". Во-вторых, оно обозначает то вместилище, в котором зародыш находится, – матку, хорион, лоно. Таким образом, слово "Татхагатагарбха" может быть понято и как "Зародыш Будды", и как "Лона Будды", "Вместилище Будды". Оба эти значения весьма существенны для теории гарбхи.

В первом значении гарбха понимается как зародыш состояния Будды в каждом живом существе. Другими словами, каждое живое существо потенциально наделено природой Будды или потенциально является Буддой. Этот тезис получил в традиции две достаточно отличающиеся друг от друга интерпретации. Согласно первой из них, гарбха должна пониматься сугубо метафорически, как некая возможность для каждого живого существа стать Буддой: в природе существ нет ничего, что могло бы помешать им стать Буддами. Ни о какой сущности, или субстанции, которая могла бы называться "природой Будды", в данном случае речь не идет. Когда Будда в сутрах возвещал истину о том, что в каждом существе скрыт зародыш состояния Будды, он имел в виду лишь то, что каждое существо имеет возможность стать Буддой. Эта интерпретация принималась практически всеми направлениями Махаяны, в том числе и такими, которые (как, например, гелугпинцы в Тибете) считали окончательным учением мадхьямака-прасангику. Некоторым исключением была классическая йогачара, поскольку йогачарины (в соответствии с учением "Йогачара бхуми шастры") делили всех людей на особые категории, или классы (*готра*; всего насчитывалось пять таких готр) в зависимости от их способности продвижения по буддийскому Пути. Например, считалось, что некоторые люди (по крайней мере в данной жизни) по своей природе лишены возможности стать Буддами или бодхисаттвами; их "потолок" – состояние хиньяниста – шравака. Допускали йогачарины и существование иччханتيки, то есть людей, по своей природе принципиально лишенных возможности достичь пробуждения. Доктрина же гарбхи провозглашала существование только одной готры – готры Татхагаты, "семьи Будды", к которой и принадлежат все живые существа. Но позиция йогачаринов, исключавших равную возможность для существ обрести пробуждение, была исключением среди направлений махаянского буддизма. Вторая интерпретация предполагала, что в живых существах реально присутствует некая особая сущность, которая может быть названа "природой Будды". Если первая интерпретация теории гарбхи утверждала, что все существа могут стать Буддами, то вторая провозглашала, что все живые существа уже есть Будды, и им надо только реализовать свою потенциальную "буддовость". Некоторые последователи доктрины гарбхи шли еще дальше, говоря о том, что эту природу Будды не надо даже реализовывать, она и так вполне актуальна. Следует лишь осознать себя в качестве Будды, понять и прочувствовать, что ты уже здесь и сейчас являешься Буддой. Если первая интерпретация гарбхи получила распространение в основном в тибетской ветви Махаяны, то вторая безраздельно господствовала в китайско-дальневосточном буддизме, перерастая там в знаменитую теорию "изначального пробуждения" (кит. *бэнь цзюэ*, яп. *хонгаку*), утверждавшую, что живые существа изначально пробуждены, и сама природа ума (*читта*; *синь*) есть пробуждение, *бодхи*. Сходную позицию занимало и тибетское направление Дзог-чэн

(*маха ати йога*), учившее, что природа ума (*семснйид*; *читтатава*) есть пробуждение, или изначальный гносис (*риг-па* или *йешэс/ешей*; *джняна*, *видья*), присутствующее в любом актуальном акте сознания подобно тому, как влажность (природа воды) присутствует в любой волне. Лозунг и Дзог-чэна, и китайских школ буддизма: "Наш собственный ум (читта; семс/синь) и есть Будда". Все живые существа суть Будды: живое существо – это Будда с аффективными омрачениями (*клеша*), Будда – это живое существо без аффективных омрачений.

Именно с этой второй интерпретацией гарбхи связано и понимание самого этого термина как вместилища, или лона: Татхагатагарбха есть не что иное, как синоним абсолютной реальности, понимаемой в качестве единого, или абсолютного, Ума (*экачитта*), порождающего как сансару. так и нирвану и являющегося субстратом и того и другого. Этот Ум пуст (шунья) для нас, поскольку абсолютно трансцендентен различающему и конструирующему субъектно-объектную диалектику сознанию, но не пуст (ашунья) сам по себе³⁸, будучи наделен бесчисленными благими качествами и свойствами (*гуна*), не отличающимися, однако, от самой субстанции Ума (в отличие от качеств субстанции брахманистских учений). И именно этот Ум (Татхагатагарбха как вместилище) присутствует в существах как их природа в качестве ростка состояния Будды (Татхагатагарбха как зародыш). Принципиальными атрибутами этого Ума являются Постоянство (*нитья*). Блаженство (*сукха*), Самость (*атман*) и Чистота (*шубха*). Нетрудно заметить, что эти атрибуты прямо противоположны фундаментальным качествам сансары, как их определял еще ранний буддизм: непостоянство (*анитья*), страдание (*дуккха*), бессущностность, или бессамостность (*анатма*) и загрязненность (*ашубха*).

И здесь встает принципиальный вопрос: не противоречит ли так истолкованная теория Татхагатагарбха базовым положениям буддизма и прежде всего доктрине анатмавады.

Во-первых, необходимо помнить, что даже ранние буддийские тексты отрицали атман только лишь как индивидуальную субстанциальную душу, поскольку вера в таковую и привязанность к ней как к "я" (*атма моха* – заблуждение относительно природы "я") являются корнем сансарического существования со всеми его страданиями. Но они ничего не говорили об Атмане как едином и абсолютном сверхэмпирическом Я всех существ, о котором, например, учили Упанишады брахманов. Это, конечно, не означает, что ранний буддизм признавал таковой Атман, он просто молчал о нем, не считая соответствующее учение враждебным Дхарме или даже не зная о нем. Надо сказать, что и позднее буддисты, ведшие активнейшую полемику с брахманистскими школами, не считали противником адвайтаведанту Шанкары и обычно просто игнорировали ее (первое упоминание недвойственной веданты встречается только у Камалашилы, причем и после него упоминаний этой школы в буддийских текстах чрезвычайно мало). Собственно, буддисты всегда отрицали не столько атман как таковой, сколько эмпирический характер атмана: в опыте никакого атмана обнаружить нельзя. Буддисты также отрицали замену скандх атманом, но молчали о возможности существования трансцендентного Атмана "по ту сторону" скандх.

Во-вторых, как уже неоднократно говорилось, буддизм стоял на позициях "срединного воззрения", отрицая крайности и нигилизма, и этернализма. При этом крайность нигилизма, сводившая нирвану к чистому "ничто", рассматривалась как

даже более опасная, чем крайность этернализма, поскольку лишала ценности стремление к освобождению и обесценивала сотериологическую перспективу как таковую. Согласно палийским текстам, и сам Будда отказывался признать, что в нирване не будет никого, кто мог бы осознать себя пребывающим в нирване, храня "благородное молчание" в ответ на соответствующий вопрос. Поэтому уже в раннем буддизме развилась тенденция к положительному описанию нирваны как высшего и вечного блаженства, и эта тенденция к "катафатике" применительно к описанию реальности всегда сосуществовала в буддизме с "апофатикой" и описанием природы реальности в отрицательных терминах.

В-третьих, абсолютная реальность обозначалась словом *атман* и в некоторых авторитетных текстах, не являющихся непосредственно текстами, излагающими теорию гарбхи. Например, как уже говорилось выше, такие термины, как Высший Атман (*параматман*) и Великий Атман (*махатман*) употребляются в трактате "Махаяна сутраланкара" из корпуса Майтреи-Асанги, а также в весьма авторитетной "Ланкаватара сутре" (а ее дополнительная глава "Сагатхакам" даже прямо осуждает людей, отвергающих веру в Атман; правда, не исключено, что здесь имеет место ошибка древнего переписчика, приписавшего Будде взгляды оппонентов буддизма). Еще интереснее содержание одного пассажа из "Махапаринирвана сутры", в котором не только отвергается мысль о том, что учение о Татхагатагарбхе как об Атмане является небуддийским, но, напротив, утверждается, что именно брахманы позаимствовали его из наставлений Будды и приписали себе.

Кроме того, важно отметить, что буддийские тексты употребляли слово *атман* иначе, нежели брахманисты. Буддийский *атман* никоим образом не субстанция брахманистских систем, отличная от несомых ею качеств. Буддийский *атман* – Татхагатагарбха – тождествен не только своим атрибутам (подобно дхарме, в которой совпадают носитель и несомое качество), но и сущности всех феноменов сансары, образуя их собственную природу (*свабхава*). В связи с этим тезисом часто приводятся примеры с волнами, имеющими природу воды, или с вещами, сделанными из золота и имеющими, соответственно, природу золота. Подобный взгляд напоминает учение Шанкары об Атмане-Брахмане, но здесь уже надо говорить скорее о буддийском влиянии на брахманизм, чем о брахманистском на буддизм, поскольку адвайта-веданта значительно моложе теории гарбхи, а допускать непосредственное влияние Упанишад на буддизм вряд ли возможно.

Вместе с тем не может быть и речи о том, что буддисты использовали такие понятия, как *атман*, в качестве лишь "искусного средства" (*упая*) для обращения в буддизм лиц, не готовых к восприятию мадхьямаки и привязанных к брахманистским воззрениям: все сутры, проповедующие идею гарбхи, отчетливо называют ее учением типа "нитартха", то есть учением окончательным и не требующим никакой дополнительной интерпретации. И с этим в целом согласны все авторитетные учителя махаянской традиции.

В ранних текстах, представляющих учение о гарбхе ("Махапаринирвана сутра", "Татхагатагарбха сутра", "Ратнаготра вибхага"), эта доктрина никак не связывается с философией йогачары и не излагается в йогачаринских терминах. Более того, по-видимому, теория гарбхи старше йогачары. Однако впоследствии синтез идей гарбхи и философии только лишь сознания происходит, первым примером чего является "Ланкаватара сутра" (IV в.). Почему же это произошло и к чему привело?

По-видимому, в этом синтезе более нуждалась йогачара, нежели теория гарбхи. Дело в том, что йогачара весьма последовательно и стройно объясняла причины и механизмы возникновения сансары, но гораздо хуже обосновывала возможность обретения пробуждения и достижения состояния Будды. Из учения йогачары совершенно неясно, каково основание того самого "поворота в основании", благодаря которому алая-виджняна перестает проецировать свои содержания вовне, постепенно преображаясь в недвойственную мудрость. Кроме того, онтологический статус самой этой мудрости оставался довольно темным. В результате даже возникла тенденция к введению в йогачаринскую систему еще одного – девятого – сознания (*амала-виджняна* – "неомраченное сознание"), тождественного Дхармовому Телу Будды. Окончательно эту идею сформулировал Парамартха (VI в.), один из наиболее известных переводчиков санскритских буддийских текстов на китайский язык и во многом ключевая фигура для истории становления буддийской традиции в Китае.

Теория гарбхи являла собой противоположную крайность: она прекрасно объясняла причину и основание обретения состояния Будды, но была почти неспособна объяснить происхождение сансары и ее оснований – кармы и клеш. Поэтому в сотериологическом отношении йогачара и теория гарбхи великолепно дополняли друг друга и нуждались друг в друге, что и обусловило начало их сближения и постепенного синтеза.

Прежде всего, произошло сближение понятий *Татхагатагарбха* и *алая-виджняна*, что отчетливо видно по "Ланкаватара сутре", где эти термины порой практически синонимичны. Собственно, алая-виджняна начинает рассматриваться как охваченная клешами (омрачающей аффективностью) Татхагатагарбха, а гарбха – как очищенная от клеш алая-виджняна. Соответственно, изменяется и теория самой алая-виджняны: если в классической йогачаре, как уже говорилось, признается множественность алая-виджнян, которых столь же неисчислимо много, как и живых существ, то в новой синтетической теории гарбхи-йогачары говорится о единой и единственной алая-виджняне, универсальном "депозитарии", "хранилище" всех энграмм-семян и всех тенденций проявления энергии привычки (васана). Алая-виджняна, таким образом, становится неким единым и всеобщим "подсознанием" всех существ и универсальным проектором иллюзорных феноменов сансары с присущей им субъектно-объектной двойственностью. Таким образом, разрешалась как сотериологическая проблема йогачары (обретение состояния Будды возможно, поскольку алая-виджняна по своей собственной природе суть Татхагатагарбха – абсолютный Ум Будды и его Дхармовое Тело), так и проблема генезиса сансары в теории гарбхи (охваченная клешами Татхагатагарбха превращается в алая-виджняну, проецирующую свои омраченные содержания вовне и порождающую, таким образом, сансарическое существование). В "Ланкаватара сутре" появляется знаменитый пример: ветры неведения дуют над спокойными по своей природе водами океана пробужденного Ума и вздымают на нем волны сансары. Прекращение ветра (вспомним, что первоначальное значение слова нирвана – "угасание" [огня], или "прекращение" [ветра]) приводит к возвращению вод океана к их естественному состоянию покоя и гладкой зеркальности.

Но тут немедленно возникает новая проблема: а откуда, собственно, берется ветер неведения? Почему изначально просветленная гарбха вдруг оказывается охваченной клешами и откуда вообще берутся клешы? Надо сказать, что ни один из этих вопросов не мог даже возникнуть, пока школы буддийской философии строго придерживались феноменалистской позиции и отказывались говорить о порожде-

нии сансары каким-либо Абсолютом (будь то личный Бог или безличное Единое). Но как только теория гарбхи сделала решительный шаг в сторону абсолютистской позиции, все эти вопросы, по существу связанные с проблемой теодицеи (оправдания Бога, абсолютно благого начала, за зло, существующее в мире), прежде даже немыслимой в буддизме, становятся в высшей степени актуальными. И ответить на них был призван текст, отразивший гарбха-йогачаринский синтез в его самой зрелой форме: "Трактат о пробуждении веры в Махаяну", написанный, видимо, в середине VI в. в Китае (возможно, Парамартхой).

Вкратце суть учения этого важнейшего текста можно изложить так. Единственной реальностью (*бхутататхата*; *чжэнь жу*) является изначально пробужденный Единый Ум (*экачитта*; и *синь*). Пробуждение образует саму субстанцию его собственной природы. Однако в этом Уме изначально присутствует и непробужденный аспект. Он сугубо акцидентален и условен, тем не менее именно он является причиной формирования сансары. Единый Ум в аспекте его непробужденности, омраченности является алая-виджняной. Суть же этой имманентной Единому Уму омраченности заключается во влечении, привязанности, что побуждает Ум некоторым иллюзорным образом полагать себя в виде субъекта и объекта. Дихотомия субъект-объект создает условия для актуализации омраченной природы клеш и развертывания сансарического существования. Однако во всех существах сансары как зародыш присутствует изначально пробужденный Единый Ум, Татхагатагарбха; этот зародыш как бы побуждает человека освободиться от клеш, сопряженных с неведением, и реализовать свою изначально совершенную природу, которая есть природа Будды (то есть начинается как бы процесс, зеркально отражающий описанный выше, процесс элиминации непробужденного аспекта Абсолюта). Достигая пробуждения (подобно царевичу Сиддхартхе Гаутаме под Древом Бодхи), человек уничтожает как клеши (аффекты), так и препятствия, связанные с неведением, и реализует тождественность своей собственной природы с природой Единого Ума. И это обретенное пробуждение сущностно тождественно изначальному пробуждению, образующему субстанцию абсолютной реальности Единого Ума. В результате все феномены сансары исчезают, подобно сну после пробуждения или волнам после того, как прекращает дуть вздымающий их ветер³⁹.

Интересно, что "Трактат о пробуждении веры в Махаяну" обеспечивает теоретическим обоснованием и махаянский культ: истинная реальность извечно пробужденного Ума изнутри воздействует на сознание людей, формируя васаны, направляющие людей к добру и совершенствованию. Это воздействие также противодействует васанам, накапливающимся в алая-виджняне и стимулирующим кармическую активность живых существ, привязывающую их к сансаре. А это уже похоже на идею божественного промысла теистических религий. Кроме того, влияния природы Единого Ума могут принимать в индивидуальном сознании образы наставляющих человека на путь добра Будд и бодхисаттв, которые как раз и почитаются в многочисленных богослужебных ритуалах и литургических церемониях махаянского буддизма.

Постепенно синкретическая философия йогачары-гарбхи все больше дистанцируется от классической йогачары, противопоставляя себя ей даже на уровне самоназвания. В классической йогачаре слова *читта* ("ум", "психика") и *виджняна* ("сознание") употреблялись как синонимы и, соответственно, синонимичными считались и такие самоназвания йогачары, как *читтаматра* ("только лишь ум") и *виджнянаматра* ("только лишь сознание"). Синтетическое направление при-

сваивает себе самоназвание *читтаматра*, понимая под читтой (умом) единый и абсолютный Ум, Татхагатагарбху, и оставляет название виджнянаматра (или виджняптиматра) за классической йогачарой. Позднее, уже в Китае, знаменитый теоретик школы Хуаянь патриарх Фа-цзан, полемизируя со столь же знаменитым Сюань-цзаном, заявлял, что его школа, представляющая читтаматру (кит. *вэй синь*), постигает самую абсолютную природу феноменов Ума – дхарм (*фасин – дхармата*), тогда как виджнянаматра (кит. *вэй ши*) Сюань-цзана постигает лишь сами эти феномены (*фасян – дхармалакшана*), не проникая в суть их абсолютно недвойственной природы. Это фактически было равнозначно утверждению, что классическая йогачара останавливается на уровне относительно реального (*паратантра*), тогда как синтетическая гарбха-йогачара проникает на уровень совершенной реальности (*паринишпанна*). И именно в Китае (а потом также в Корее, Японии и Вьетнаме) теория изначального пробуждения синкретической йогачары-гарбхи стала важнейшим и определяющим аспектом буддийской традиции этого региона⁴⁰.

Глава 3

ПРОБЛЕМА СОЛИПСИЗМА

Проблема солипсизма⁴¹ активно обсуждалась и обсуждается в западной философии, будучи доктриной, которую, по выражению Б. Рассела, трудно принять и так же трудно опровергнуть. При этом выделяются различные типы солипсизма (метафизический солипсизм, эпистемологический солипсизм, солипсизм данного мгновения и другие). Вместе с тем не обошла проблему чужой одушевленности и буддийская философия, прежде всего логико-эпистемологическое направление поздней школы йогачара. Двое из ее представителей – Дхармакирти и Ратнакирти – занимались проблемой солипсизма специально и оставили сочинения, посвященные этой теме.

Здесь необходимо сделать одно небольшое историко-философское отступление. Обычно историки философии связывают развитие любых форм философского субъективизма со становлением новоевропейской личности, с представлениями о ее автономности, самодостаточности и т.п. Считается, что иным эпохам свойствен непосредственный онтологизм, исключающий учения субъективистского характера. Следовательно, вопрос о солипсизме также не может быть поставлен до формирования новоевропейской личности. Действительно, в Европе впервые нечто подобное методологическому солипсизму сформулировал Декарт, справедливо утверждавший, что философия должна исходить из самоочевидного основания, сомнение в котором невозможно. Мы можем сомневаться в существовании внешнего мира, других людей и даже собственного тела, но в существовании самих себя, нашего психического "я" мы сомневаться не можем. Отсюда и знаменитое "*cogito ergo sum*" ("я мыслю, следовательно, существую"), где под "*cogito*" Декарт, видимо, понимал не собственно мышление, а любой психический акт. Далее, правда, Декарт очень быстро восстанавливает реальность внешнего мира и других субъектов, приводя, по существу, геологический аргумент: Бог в силу своего совершенства не может вводить нас в заблуждение, следовательно, существует не только "я" мыслителя, но и все прочее, весь универсум. Возникает, правда, со-

ображение, что для этого вывода методологическое сомнение вовсе не было нужно, но оно было совершено: Декарт-философ предшествовал Декарту-теологу. Однако до Декарта, в Средние века и эпоху античности, действительно господствовал онтологизм, не предполагавший самодостаточность субъекта или какое-либо его предшествование объективному миру.

Между тем в Индии полемика вокруг вопроса о солипсизме велась в эпоху, соответствующую западному раннему Средневековью, – в VII-XI вв. Этому способствовала сама природа индийской философии, ее психологизм, та коренная проблема "я", решение которой было необходимым для ответа на базовый вопрос индийского мировоззрения: что такое освобождение, как оно достигается, кто его достигает и что происходит с тем, кто освобождается. Уже знаменитый диалог Яджнявалкьи и Майтреи в "Чхандогье" (ок. VIII-VII вв. до н.э.) задает тон, господствующий в последующей индийской философии: что такое сознание и какова его природа. Индийская философия всегда была не метафизикой универсума, а метафизикой психического. Эта особенность индийского дискурса определила и наличие в индийской философии тем, появившихся в западной философии не только в Новое время, но даже уже в XX в., например, совершенно отчетливых феноменологических сюжетов и подходов. Собственно, онтология сознания есть та ось, вокруг которой расположены констелляции традиционного индийского умозрения. При этом было бы опрометчиво утверждать, что в области метафизики сознания Запад уже достиг всего того, чего достигла Индия, и только *post factum*, так сказать, задним числом находит в индийской мысли аналогии своих только что сделанных открытий. По существу, несмотря на Фихте, Шопенгауэра и феноменологов, Запад по-прежнему, в силу многовековой энергии привычки, как сказали бы йогачарины, продолжает молчаливо исходить из объекта, забывая при своем философском счете посчитать самое себя, как когда-то выразился по сходному поводу Гегель, в своей великой "Феноменологии духа" тоже коснувшийся тайн субъективности, хотя и иной, чем в индийских системах. Нет, думается, что Западу есть еще что почерпнуть в индийской феноменологии сознания и в индийской метафизике психического. И проблема солипсизма представляет собой весьма любопытный пример вызревания сходных, по крайней мере по видимости, подходов (в данном случае субъективизма) в различных историко-культурных контекстах, такой своеобразной конвергенции наоборот.

Сама буддийская доктрина не давала никаких оснований для сомнений в существовании других субъектов, поскольку она прямо провозглашала (устами самого Будды) принцип спасения всех живых существ, породивший идеал бодхисаттвы, движимого великим состраданием ко всем формам жизни, ввергнутым в круговорот сансары. Кроме того, махаянский буддизм также утверждал учение о всеведении (*сарваджнята*) Будды, которое предполагало и знание Буддой всех психических процессов всех живых существ. Предполагалось также, что и продвинутые йогины тоже обладали способностью проникать в чужую психику.

Хотя, как говорилось ранее, буддийская доктрина не давала никаких оснований для солипсизма, философия школы йогачара, провозгласившая принцип "только лишь сознания" или "только лишь психического" (*виджняптиматра*, *читтаматра*), естественным образом подошла к проблеме чужого "я".

Еще в ранней йогачаре Асанга и Васубандху прямо утвердили онтологический *prīus* эмпирического субъекта относительно эмпирических объектов: хотя и субъект и объект пусты и взаимообусловлены, будучи положены алая-виджняной, тем

не менее онтологический статус субъекта все же несколько выше, ибо алая-виджняна отождествляет себя с ним, "присваивает" субъект, тогда как объекты представляют собой лишь призрачные корреляты субъективности. Но актуализировалась проблема обоснования существования других "я" несколько позднее, в поздней йогачаре. А после того как Шантаракшита и Камалашила разработали доктрину сахопаламбхади, которая, подобно берклианству, провозглашала тождество восприятий и воспринимаемого, ее значение резко возросло. Таким образом, вставал вопрос: если тела других людей, подобно прочим воспринимаемым объектам, тождественны восприятиям субъекта, то стоит ли за этими телами другой психический субъект, отличный от воспринимающего?

Ф.И.Щербатской переводил название знаменитого трактата Дхармакирти "Сантанантара сиддхи" как "Обоснование чужой одушевленности", и по существу этот перевод, конечно, верен. Однако следует иметь в виду, что буддизм в своей доктрине анатмавады отрицает существование постоянного "я", или души, и рассматривает живое существо в качестве потока, или континуума (сантана), элементарных психических состояний (дхарм). Следовательно, название данного текста можно перевести дословнее как "Трактат, дающий окончательное доказательство существования других континуумов".

Дхармакирти предложил свое доказательство существования других живых существ (других континуумов, или сознаний), сводящееся к тому, что за действиями тел живых существ не стоит никакой психический акт в сознании воспринимающего (а следовательно, им предшествует таковой акт в их собственном сознании, которое, стало быть, существует), сделал одну важную оговорку. Он заявил, что таким образом доказывается существование других существ на уровне только относительной истины (*санвритти*, *вьявахарика*), но не на уровне абсолютной истины (*парамартхика*). Именно эта оговорка и стала отправной точкой для рассуждений его последователя Ратнакирти (ок. 1070).

Трактат Ратнакирти называется "Сантанантара душана", то есть "Опровержение существования других континуумов", и по видимости кажется направленным против тезиса Дхармакирти. Однако это не так. Дхармакирти доказывал, что множественность сознаний-континуумов существует на уровне относительной истины. Ратнакирти доказывает, что она не существует на уровне абсолютной истины. Для обоснования этого положения Ратнакирти обыгрывает то обстоятельство, что, согласно эпистемологии школы йогачара, только чувственное восприятие (*пратьякша*) единичного (как уже говорилось, йогачарины – крайние номиналисты) содержит элемент действительного знания, тогда как логический вывод (*анумана*) имеет отношение только к области условно, или относительно реального, ибо имеет дело с общим (*саманья*). В непосредственном же опыте чужие сознания для нас – как "рога зайца" или "сын бесплодной женщины". Способствует такой постановке вопроса и йогачаринское педалирование теории мгновенности, объявляющей единственно реальным данное мгновение (*свалакшана*) и рассматривающей такие понятия, как "вечность" и даже "длительность", в качестве ментальных конструктов (*кальпана*).

Какая метафизика стоит за утверждением Ратнакирти о том, что хотя на уровне эмпирической/относительной истины другие сознания/континуумы существуют, но на уровне абсолютной истины их нет? Сам Ратнакирти этого не говорит, избегая, как и все буддисты, метафизических заявлений, но на основании наших знаний о

позднем махаянском буддизме и различных намеков, содержащихся в позднемаянских текстах, можно предположить, что Ратнакирти является приверженцем своеобразного трансцендентального солипсизма, практически тождественного монизму брахманистской адвайта-веданты: поистине существует только одно абсолютное сознание, иллюзорно являющее себя себе самому в виде множества эмпирических субъектов-сознаний с коррелирующими им переживаниями "внешнего" мира. Аналогии можно найти и в современном Ратнакирти кашмирском шивизме; его теоретики (такие, как Абхинавагупта) утверждали, что единое абсолютное Я (Атман) полагает себя в виде множества душ (*джива*), каждая из которых переживает свой собственный мир, но вместе эти миры образуют единую согласованную относительную реальность. Подобного рода воззрения характерны не только для индийских учений. Так, иранский суфийский мыслитель XIV в. шиит Хайдар Амули избрал такой образ для выражения аналогичной идеи: на столе стоит одна свеча, но она отражается во множестве зеркал. Реальна только одна свеча, все остальные – лишь видимость.

Данная концепция демонстрирует глубокое единство буддийской традиции. Нетрудно заметить, что поздняя йогачаринская концепция вполне совпадает с позицией теории Татхагатагарбхи, которая обычно рассматривается в качестве чуть ли не противоположной классической йогачаринской. Различия между ними скорее относятся к области выражения, описания и расстановки акцентов, нежели сущностного ядра этих доктрин. Так, мыслители направления Татхагатагарбхи склонялись к позитивному описанию абсолютного сознания, единого Я, тогда как йогачарины предпочитали оставаться на твердой почве эпистемологии и логики, избегая метафизических и квазитеологических спекуляций и оставляя постижение природы абсолютного сознания на долю йогического опыта и трансперсонального инсайта. И здесь снова перед нами появляется йога – индийская наука трансформации сознания.

Часть III

ТРАДИЦИОННЫЕ КИТАЙСКИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О МИРЕ И БУДДИЗМ

(К ПРОБЛЕМЕ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ КУЛЬТУР)

Проникновение буддизма в Китай и формирование собственно китайской буддийской традиции является самым ярким в истории китайской культуры примером межкультурного взаимодействия до наступления Нового времени и начала интенсивных контактов Китая и Запада. Кроме того, китайский буддизм, ставший, по существу, своеобразным продуктом синтеза китайской и индийской культур (последнюю и репрезентировал буддизм в Китае), распространился из Китая по всем странам Дальнего Востока (Корея, Япония, Вьетнам), неся с собой не только китайскую иероглифическую письменность, но и те аспекты китайской культуры, которые к собственно буддизму непосредственного отношения не имели. Таким образом, именно распространение буддизма "за пределы четырех морей" оказало решающее влияние на протекание там цивилизационного процесса и, в конечном итоге, на формирование дальневосточного историко-культурного региона. Но еще важнее, по-видимому, то, что в лице буддизма Китай впервые столкнулся с мировоззрением, принципиально чуждым ему по своим основным характеристикам и ценностным ориентациям. В результате сложнейшего многовекового процесса

культурной адаптации буддизм сумел не только раз и навсегда вписаться в китайское общество, но и во многом трансформировать многие важные аспекты китайского взгляда на мир. Во всяком случае, он принес с собой принципиально новую культурную информацию, которую китайская культура осваивала, адаптировала и перерабатывала в течение тысячелетия; плодом этого усвоения и свершившегося культурного синтеза во многом стало неоконфуцианство. Но, разумеется, и сам буддизм в ходе этого процесса претерпел огромные изменения, превратившись, по существу, в особую буддийскую конфессию в рамках махаянской традиции. Поэтому процесс становления буддийской традиции в Китае вполне обоснованно называется процессом "китаизации буддизма" (*чжунгохуа*). Более того, вполне естественно предположить, что буддизм как единичный репрезентант целостной индийской культурной традиции не мог оказаться равномогущим колоссу китайской цивилизации, уже насчитывавшей к моменту начала рецепции буддизма около двух тысяч лет своего развития, и поэтому подвергся трансформации в большей степени, чем китайская культура под его воздействием.

Рассмотрим теперь, в чем же заключалась принципиальная мировоззренческая и ценностно-праксеологическая несовместимость двух традиций – китайской, представленной конфуцианством и даосизмом, и индийской, представленной буддизмом. Что касается буддизма, то:

1. Все буддийское мировоззрение помещено в поле идеологического контекста, созданного важнейшими доктринальными положениями буддизма и прежде всего – доктринами сансары и кармы. Тройственный мир буддийской космологии порожден кармической активностью живых существ, в основе которой лежит фундаментальное заблуждение относительно природы реальности (*авидья, моха*), формирующее мотив влечения и привязанности на эгоцентрическом основании. Эта кармическая активность вновь и вновь воссоздает миры после завершения очередного космического цикла (*кальпа; цзе*). Мир непрестанных рождений, смертей и новых рождений, обусловленных кармой живых существ, характеризуется страданием (*дуккха; ку*), всеобщим непостоянством (*анитья; у чан*), бессущностностью (*анатма; у во*) и загрязненностью (*ашубха; бу цзин*). Буддийская религиозная доктрина постулирует возможность выхода из этого круговращения и достижения освобождения – нирваны (*непань*). Таким образом, буддизм провозглашает полную десакрализованность космоса, который даже на своих высших уровнях остается частью сансары – исполненного страданий мира чередующихся рождений-смертей и сферой профанического существования в отличие от нирваны.

Таким образом, следует отметить, что освобождение в буддизме понимается не как повышение статуса в рамках тройственного психокосма, а как радикальное его преодоление, выход за его пределы посредством закрепленной традицией психотехнической практики, трансформирующей сознание адепта и приостанавливающей его кармическую активность, которая является не только причиной его собственного сансарического существования, но и источником всего космоса в целом.

2. Понимание мира в буддизме сугубо психологично, ибо все уровни космоса рассматриваются в качестве коррелятов состояний сознания живых существ, или уровней развертывания сознания. В некоторых же направлениях

буддизма, провозглашающих принцип "только-сознания" (виджняптиматра – *вэй ши*; читтаматра – *вэй синь*), троекосмие и вообще сводится только к уровням развертывания психики, превращаясь в чистый психокосм.

3. Это мир, подверженный циклическим разрушениям и воссозданиям, не охватывающим только высшую часть мира форм (ступень четвертого уровня медитативного сосредоточения) и мира не-форм.

Совершенно иной тип представлений характерен для традиционной китайской культуры, а именно:

1. Чувственный космос выступает и для конфуцианства, и для даосизма в качестве единой и единственной реальности, не сопоставляемой с какой-либо иной формой бытия. Традиционные китайские учения не знали никаких аналогов буддийских доктрин сансары и кармы и поэтому не создали концепции религиозного освобождения как некоего идеала, реализуемого вне и помимо космоса. Все божества, бессмертные и прочие сверхъестественные существа помещены китайской традицией или в пространство между Небом и Землей, или же на Небо, во Дворцы Полярной звезды и Большой Медведицы.

Конечно, представление о "прежде небесных" (*сянь тянь*), то есть предшествующих появлению видимого неба, эманациях Дао-Пути предполагало признание некоторых миров, отличных от чувственно воспринимаемого космоса, но эти миры скорее аналогичны мирам форм и не-форм буддизма, чем нирване в оппозиции сансара-нирвана.

В целом мир, по китайским представлениям, делится скорее на две, а не на три части: это лишенный оформленной телесности мир "отсутствия" (*у*) и мир наличного бытия "десяти тысяч вещей-существ" (*ю*). Неоконфуцианцы закрепили это разделение терминологически как *син эр шан* ("выше оформленности") и *син эр ся* ("ниже оформленности"); первое из них в настоящее время часто осмысливается как "метафизическое". Эти два аспекта единого космоса соотносятся с двумя основными ступенями космогенеза: исходного недифференцированного состояния универсума и космоса множества вещей-существ.

Эти два уровня могут быть сопоставлены с чувственным миром (*кама дхату*), с одной стороны, и мирами форм и не-форм (*рупа дхату* и *арупа дхату*) – с другой, а даосские бессмертные небожители (*сянь*) – с божествами (*дэва*) буддийской традиции. Однако отсутствие в Китае оппозиции "сансара-нирвана" предполагало максимальную сакрализацию чувственного мира, а статус бессмертных считался высшим для живого существа, в отличие от рождающихся и умирающих богов буддийских небес, существ сансарических, тогда как религиозный идеал буддизма воплощал архат – освобожденный, достигший нирваны святой или бодхисаттва – святой, обретший пробуждение (*бодхи*), но отказывающийся от вступления в нирвану во имя спасения всех живых существ.

Высшее же состояние в религиях Китая обычно воспринималось как достижение полного единения с космическими началами, достижение "единотелесности" (*и ти*) с универсумом.

2. В отличие от буддийского психологизма, в китайской космологии всецело господствовал натурализм. Для традиционной китайской культуры сама постановка вопроса о мире как производном от деятельности существ (их "воли", если здесь уместна терминология А.Шопенгауэра, говорившего о всех природных силах и о природе вообще как об объективации единой мировой воли) была невозможной. Невозможным было и теоретически осознанное соотнесение различных уровней космоса с состояниями сознания (скорее сознание могло рассматриваться как нечто сущее, рядоположное материальным объектам)¹.

Таким образом, традиционный китайский и буддийский взгляды на мир могут сопоставляться друг с другом как онтологический оптимизм (космос сакрализован, и он – благо) и онтологический пессимизм (космос десакрализован. он продукт заблуждения, омраченности и влечений; благо-освобождение понимается как удаление причин, вызвавших сансарическое существование и космос в целом). В области этики буддизм ориентирует религиозную элиту на монашеские идеалы безбрачия и ухода от мира. Китайские учения тесно связаны с культом предков, семейных ценностей (*сяо* – "сыновняя почтительность") и деторождения. Отшельничество известно, но оно не предполагает безбрачие. Идеал celibата неизвестен и неприемлем (монашество в даосизме появляется поздно и только под влиянием буддизма).

3. Добуддийская китайская культура не знала представлений о множественности космических циклов (в отличие от циклов чисто временных). Равно не было знакомо китайской культуре и представление о множественности изоморфных параллельных миров. Из буддизма идея космических циклов в эпоху раннего Средневековья переходит, как уже говорилось, в даосизм и затем в неоконфуцианство, где она всесторонне разрабатывается Шао Юном (1011-1077).

Гораздо больший параллелизм обнаруживается между буддизмом и китайскими учениями в их социальной доктрине (особенно четкая параллель обнаруживается между буддизмом и моизмом в их доктрине социогенеза как некоего договора между людьми, устанавливающего царскую власть и единый закон). Однако для китайской традиции характерна качественно более высокая, нежели в буддизме (доктрина чакравартин), сакрализация монарха. Буддизм универсален, китайские учения, как правило (за исключением некоторых течений даосской мысли), резко китаецентричны: Китай – Государство Центра и царство цивилизованности (*вэнь*), все остальные народы – периферийные варвары и "люди только с виду".

Ниже мы остановимся на принципиальных мировоззренческих расхождениях между буддизмом и традиционными китайскими учениями.

Глава 1

БУДДИЙСКАЯ КОСМОЛОГИЯ И ТРАДИЦИОННАЯ КИТАЙСКАЯ КУЛЬТУРА

Буддизм. Десакрализация космоса. Основными характеристиками "тройственного мира" сансары являются страдание и непостоянство. Причина мира – действия (карма) живых существ. Цель буддизма – освобождение от сансары и достижение нирваны, выход за пределы "трех миров". Онтологический пессимизм и монашеский идеал для человека, стремящегося к освобождению.

Китайские учения. Сакрализация космоса. Чувственно воспринимаемый мир считается единственной реальностью. Отсутствие аналогов кармы и сансары. Двойственное деление мира на потенциально сущее, неоформленное (*у*) и мир наличного бытия (*ю*). Реализация религиозного идеала в пределах чувственного космоса. Онтологический оптимизм, культ предков, семейных ценностей и деторождения.

Психологизм буддийской космологии. "Три мира" и их местопребывания – состояния сознания живых существ с соотнесенными с ними планами существования.

Натурализм китайской космологии. Мир на всех его уровнях – различные состояния единой квазиматериальной энергетической субстанции – *ци*. Миры божеств и бессмертных типологически соответствуют мирам форм и не-форм в буддизме.

Циклизм времени в буддизме. Существуют мировые циклы. Время циклично. Преобладает членение пространства по вертикали.

Циклизм времени в китайских учениях. Существуют временные, но не космические циклы. Время циклично, но есть элементы линейности. Преобладает членение пространства по горизонтали,

Доктрина социогенеза в буддизме. "Договорная теория" происхождения государства. Относительно слабая сакрализация власти монарха, Цивилизационный универсализм.

Доктрина социогенеза в китайских учениях. Наличие элементов "договорной теории" (у моистов). Исключительно высокая степень сакрализации власти монарха и государственных институтов. Цивилизационный китаецентризм.

Здесь следует кратко коснуться еще одного вопроса – о самой возможности утверждения идеи сансары в рамках традиционной китайской культуры. С одной стороны, доктрина сансары является важнейшим постулатом буддизма. С другой стороны, все характеристики космоса в китайской культуре (сакрализованность, упорядоченность, гармоничность, предельная реальность чувственного) прямо противоположны характеристикам сансары (страдание, непостоянство, бессущность, загрязненность, пустотность). Тем не менее состоявшееся в Китае утверждение буддийской традиции свидетельствует и о принятии доктрины сансары.

Думается, однако, что идея сансары оказалась привлекательной для носителей китайской культуры не как точка отталкивания для достижения освобождения (нирваны), а как своеобразный вариант китайского представления о всеобщности перемен и трансформаций (*и*). Принципиально новой для китайцев была и идея повторных рождений-смертей, идея, казавшаяся им скорее положительной и обнадеживающей, нежели свидетельствующей о всеобщей неудовлетворительности существования.

Поскольку в традиционной китайской культуре не было развитых представлений о сохранении духовного начала после смерти тела (существовала лишь даосская доктрина физического бессмертия святых-сяней), учение о карме и чередующихся рождениях-смертях было воспринято как своего рода откровение, надежда на вечное продолжение индивидуального существования в различных формах, при том существования физического, что вполне гармонировало с установками даосизма. Подобная интерпретация (подчас прямо противоположная исходному смыслу буддийской доктрины) очень четко проявилась в дискуссиях о "неуничтожимости духовного начала" (*шэнь бу ме*) в V-VI вв.², на которых, что достаточно курьезно, светские интеллектуалы-буддисты отстаивали понимание "духа" (*шэнь*) как некоей постоянной (*чан*) духовной субстанции, переходящей из жизни в жизнь, что вполне соответствовало установкам китайского натурализма (в его "спиритуализованном" буддизмом варианте), но полностью противоречило базовой буддийской доктрине "не-души" (*анатмавада*; *у во цзянь*), рассматривающей живое существо как континуум (*сантана*) мгновенных, но причинно зависимых элементарных психофизических состояний (дхарм), сгруппированных в пять групп – скандх.

Вместе с тем ряд существенных черт буддизма и китайских учений обнаруживали определенную общность, без чего невозможно было бы их взаимодействие. Это, прежде всего, нетеистическая онтология и апофатическое описание абсолюта.

Китайскому мировоззрению теистический подход был чужд настолько, что, вспомним об этом еще раз, первые миссионеры-иезуиты в Китае XVII-XVIII вв. даже испытывали сильнейшее затруднение при переводе самого слова "бог" на китайский язык; достаточно курьезным является то обстоятельство, что в конечном итоге они остановились на китайской транскрипции латинского слова *deus* (*тэусы*). Китайский натурализм был несовместим с идеей трансцендентного Бога-Творца, творящего мир *ex nihilo* ("из ничего") и управляющего им посредством своего промысла. Буддизм тоже был нетеистической доктриной ниришвавада, отрицавшей существование Бога-Творца и промыслителя.

И буддисты, и китайские мыслители описывали высший принцип своих учений в отрицательных терминах. Нирвана, бодхи (пробуждение, просветление), татхата (истинная реальность как она есть) неописываемы, ибо они трансцендентны обыденному опыту, который только и описывает язык. Но с этим согласны и даосы, говорившие, что истинный Путь (Дао) невыразим в словах и даже "Путем" называется только условно. Если с этим не всегда были согласны конфуцианцы (зачастую вообще воздерживавшиеся от суждений о предметах метафизических, ибо они есть то, о чем *цзы бу юэ* – Учитель ничего не говорил), то эта идея все-таки оставалась хорошо известной традиционной китайской культуре и вполне гармонировала с буддийскими подходами.

В написанных в Китае буддийских сочинениях мотив страдания как фундаментального свойства всякого существования даже не нашел особого развития. Китайский буддист стремился не столько к "освобождению от...", сколько к "освобождению для...". В этом кроется и одна из причин предпочтения китайскими буддистами Махаяны с ее идеалом бодхи (пробуждения, просветления), а не Хинаяны/Тхеравады с ее идеалом нирваны, хотя Хинаяна также проникла в Китай. Сама концепция "пробуждения" (пути, *чжэн цзюэ, у*) в Китае (школы Тяньтай, Хуаянь, Чань) включала в себя пантеистические мотивы единения с универсумом, отождествление индивидуального сознания с единым и абсолютным (*и синь, екачитта*) сознанием, или со всеобщностью бытия. Они во многом опирались на традиционный китайский натуралистический холизм, предполагавший взгляд на мир как на единый организм, с которым должен стать "единотелесен" (*и ти*) совершенный мудрец, или благородная личность (*арья пудгала*), буддизма.

Далее, и религии Китая (прежде всего даосизм), и буддизм были религиями не догматическими и инклюзивистскими, то есть открытыми для взаимодействия и не предполагавшими своей абсолютной вероисповедной исключительности, что впоследствии стало важным фактором в формировании китайского религиозного синкретизма "трех учений" (*сань цзюэ*).

При обращении непосредственно к проблеме взаимодействия мировоззренческих позиций буддизма и китайских учений на первый план все-таки выступают фундаментальные содержательные различия китайской и индийской (представленной буддизмом) культурных традиций: философский натурализм первой и психологизм второй. Взаимодействие этих двух мировоззренческих типов (с учетом того, что натуралистическая модель в качестве субстратной была и доминантной) и является определяющим в эволюции буддизма в Китае. Сказанное относится прежде всего к эволюции буддизма на его философском, логико-дискурсивном уровне, а также к китайским интерпретациям ряда фундаментальных положений буддийской доктрины.

Результатом данного взаимодействия является, с одной стороны, значительная онтологизация буддийского психологизма и развитие не характерной для эталонного буддизма метафизики: психика, воспринимавшаяся китайскими буддистами как сущее и предметное, "овеществляется", субстантивируется, превращаясь в субстанциальный наличный дух, а непрерывно изменяющиеся психические состояния, образующие континуум (сантана), становятся некоей неизменной духовной сущностью наподобие атмана (субстанция-субъект, субстанциальное "я") брахманизма. Все это находится в разительной дисгармонии с антисубстанциалистскими интенциями индийского буддизма, хотя потенциальная возможность для подобной трансформации, видимо, существовала и в эталонном буддизме, например в учении о татхате ("таковости") как истинносущем или в более поздней доктрине Татхагатагарбхи как всеобщем субстрате и высшем Я всех живых существ.

С другой стороны, этот процесс привел к спиритуализации подвергшихся буддийскому влиянию школ китайской мысли, причем это влияние могло быть и непосредственным, и опосредованным. Речь в данном случае идет не только о даосизме, но и о конфуцианстве в его сунской и минской редакциях. Впрочем, развитие этой тенденции происходило менее интенсивно, чем описанной выше.

Понятно, что влияние буддизма на китайскую философию в силу ее субстратного натурализма выражалось не столько в ее психологизации, сколько именно в спиритуализации, что привело к усилению спиритуалистических тенденций в китайской мысли.

Процесс спиритуализации и "субстантивации" буддизма в Китае приводит также к появлению в китайском буддизме пантеистических мотивов, когда Будда в его аспекте дхарма-кая (*фа шэнь* – Тело Закона/Учения) начинает восприниматься как субстанция и основа всего сущего, источник космогенеза, имманентная сущность и высшая действительность мира (особенно подобный взгляд характерен для школы тяньтай, признававшей наделенными природой будды – *фо син* не только "континуумы" – живые существа, но и неодушевленные объекты). Интересно, что уже Дао-ань (312-385) рассматривал шуньята ("пустоту") онтологически – в качестве субстрата сущего и генетически – в качестве порождающего принципа, причем в соответствии с рядом даосских космогонии подчеркивал временной аспект космогонического процесса. Шуньята была для него субстратом даосского "изначального отсутствия" (*бэнь у*), то есть некоего потенциального неоформленного бытия, генетически предшествующего миру оформленных (*син*) вещей (*ю; вань ю; вань у*). Когнитивный же аспект шуньята – *праджня* ("мудрость") при помощи даосского термина ("Дао-Дэ цзин", гл. 6) "сокровенное женственное", "сокровенная самка" (*сюань пинь*)³.

Буддийский мыслитель IV в. Сунь Чо (314-371), пытавшийся сочетать философию сюань-сюэ с буддийской доктриной праджня, следующим образом определяет понятие "Будда" (*фо*) в своем трактате "Иносказательные рассуждения о Дао-Пути" ("Юй дао лунь"): "Что касается будды, то это не кто иной, как воплотивший Дао-Путь (*ти дао чжэ е*). Дао-Путь – это то, что ведет все сущее. Он (Будда. – *Е.Т.*) откликается ему и воздействует на него, следует ему и проникает в него, пребывает в не-деянии (*у вэй*), и нет для него ничего несодеянного. Благодаря не-деянию он пребывает в пустоте, покое и спонтанной свободе (*цзы жань*). Так как для него нет ничего несодеянного, то он может духовно преобразовать все сущее (*вань у*)⁴.

Здесь о Будде не только говорится в традиционной даосской терминологии (не-деяние, спонтанная свобода и т.д.), но, главное, Будда квалифицируется как воплощенное Дао. В религиозных же даосских текстах начиная с I-II вв. н.э. (хотя эта доктрина имеет и еще более глубокие корни) обожествленный Лао-цзы (Лао-цзюнь – Престарелый Государь; Государь Лао) именуется "воплощением" или "телом" Дао (*дао чжи ти; дао чжи син; дао чжи шэнь*)⁵. Следовательно, основные буддийские термины воспринимаются сквозь призму даосской доктрины и в ее терминологии; кроме того, использование слова *ти* ("воплощение", "воплотивший") применительно к будде весьма существенно и в плане усиления субстанциалистских тенденций в китайском буддизме в процессе его онтологизации, поскольку это слово (в качестве существительного первое значение – "тело") выражает в китайской философии (по крайней мере со времен Ван Би) понятие "субстанция", как об этом уже говорилось выше.

Обращаясь к процессу спиритуализации даосизма под воздействием буддизма, необходимо прежде всего подчеркнуть закономерность подобного процесса. Трансформация даосского натурализма под воздействием буддийского психоло-

гизма должна была пойти по пути спиритуализации вследствие указанной выше закономерности восприятия психологизма культурной китайской традицией. Тем не менее она была менее интенсивной, чем онтологизация собственно буддийского психологизма. Для иллюстрации этого положения можно привести некоторые фрагменты "Гуань Инь-цзы" – средневекового даосского текста, несущего на себе отпечатки как отрицательной диалектики мадхьямаки/шуньявады, так и анализа психических процессов йогачары/виджнянавады. Данный текст представляет собой в рассматриваемом отношении достаточный интерес⁶.

"Все люди видят сны, и эти сны различны. Сон одной ночи отличается от сна другой ночи, В сновидениях видят Небо, видят Землю, видят людей, видят вещи – и все это создано мыслью... Откуда же знать, что и эти Небо и Земля не созданы мыслью?!

Во сне, в зеркале, в воде есть представляемый образ Неба и Земли. Тот, кто хочет уйти от Неба и Земли, явившихся в сновидении, бодрствует и не спит. Тот, кто хочет уйти от Неба и Земли, отраженных в воде, не наполняет водой таз. Наличие или отсутствие объекта ("того" – *би*. – *Е.Т.*) зависит от субъекта ("этого" – *ши*. – *Е.Т.*) и не зависит от объекта. Таким образом, совершенномудрый человек не уходит от Неба и Земли, а уходит от своего сознания" (из гл. 2).

Во-первых, еще в гл. 2 "Чжуан-цзы" под названием "Ци у лунь" ("Об уравнивании сущего") мир опыта уподобляется сну. Для Чжуан-цзы истинная реальность не знает оппозиции "субъект-объект". Заблуждающееся человеческое сознание, абстрагирующее мышление разделяет эту неделимую, неразложимую на противоположности реальность на обособленные самосущие единичности, отделенные друг от друга и друг другу противоположные. Не последнюю роль в этом разложении неделимой реальности на фиксированные, жестко разделенные сущности играет язык. Так, в языке каждая вещь имеет свое название, отсюда по аналогии рождается мысль о том, что этим разным именам (*мин*) в действительности соответствуют разные сущности (*ши*). Истинная реальность, напротив, хаотична (*хунь-дунь*) в смысле абсолютной простоты и целостности, и эту целостность и единство как раз и передает метафора сновидения с его подвижными и перетекающими друг в друга образами. Во-вторых, метафора сна у Чжуан-цзы связана с размышлением о том, что жизнь похожа на сон, а смерть – на пробуждение: "Как мне знать, не заблуждение ли привязанность к жизни? Как мне знать, не похож ли страх смерти на чувство человека, потерявшего в детстве родной дом и не знающего, как туда вернуться?"

В-третьих, метафора сна предполагает восходящую к весьма архаическим представлениям, но ставшую содержанием философской рефлексии идею о взаимосводимости сна и бодрствования и относительности этих двух состояний: для спящего сон – реальность, для бодрствующего реальность – воспринимаемый им мир (и наоборот). То же справедливо и для дихотомии "жизнь-смерть".

Достаточно известно, что в философии старая как мир тема "жизнь есть сон" (от Упанишад до Кальдерона и Шекспира)⁷ и метафора сна используются в двух случаях: 1) для иллюстрации тезиса о нереальности явленного мира относительно некоей высшей действительности или для указания на изменчивость и быстротечное непостоянство мира и 2) для иллюстрации тезиса о порождающей функции сознания. Однако для Чжуан-цзы первое положение характерно только в зачаточной форме, скорее коннотация метафоры сна у него положительна, а второе отсутствует полностью. Вместо него – доктрина относительности, "равновесия" сна

и бодрствования (ср. "Ле-цзы", гл. 3: "Люди этой страны не едят и не одеваются, спят большую часть времени и считают свои сны явью, а бодрствование – ложью" – и ниже).

Тот факт, что даосам до знакомства с буддизмом даже не приходит мысль о том, что сознание, конструирующее мир сна, может порождать и мир бодрствования, свидетельствует об отсутствии сколько-нибудь развитых элементов идеализма в традиционной китайской мысли, а также о натуралистическом характере даосской философии.

Только в Средние века под влиянием буддизма автор "Гуань Инь-цзы" уподобляет сновидения, созданные мыслью (*сы чэн*), чувственно воспринимаемому космосу и допускает идеальный (а не реальный) характер последнего. Однако Дао как высшее первоначало продолжает мыслиться как "единотелесное" (*и ти*) универсуму:

"Одна искра пламени может сжечь все сущее. Сущее погибнет, где же тогда огню находиться? Один вздох Дао-Пути может погрузить во мрак небытия все сущее. Сущее погибнет, где же тогда пребывать Дао-Пути?" ("Гуань Инь-цзы", гл. 1).

При характеристике основных направлений рецепции буддизма в Китае в процессе его взаимодействия с даосизмом следует учитывать принципиальную важность изменения направленности буддийской философии в плане буддийской полемики с другими школами, поскольку полемика всегда оказывала стимулирующее воздействие на содержание и направленность буддийского дискурса. В Индии основными оппонентами буддизма являлись различные направления брахманизма и стержнем полемики была проблема атмана, который отвергался буддистами (*анатмавада, найратмья*).

В Китае теоретическая полемика развертывалась (особенно в первый период рецепции буддизма) вокруг проблемы неуничтожимости духа, причем буддисты, отстаивая доктрины сансары и кармы (не являвшиеся предметом полемики в Индии, поскольку признавались и оппонентами буддистов), вынуждены были встать на позиции яростно отвергавшегося ими в Индии этернализма и спиритуализма – учений о неизменности, вечности, субстанциальности и самотождественности психики (духа – *шэнь*) для противодействия субстратному натурализму китайской мысли.

Вместе с тем нельзя не отметить, что в добуддийском Китае отсутствовали сколько-нибудь развитые представления о бессмертии души (их в плане сотериологии замещала даосская доктрина физического бессмертия, основанная на признании органического единства психических и соматических характеристик человеческого организма). Следовательно, неуничтожимость духа раннекитайского буддизма возникла в результате контаминации (щи суперпозиции) буддийских (а в основе – общеиндийских) доктрин кармы и сансары с китайским натурализмом, наделенным сильными субстантивирующими потенциями. Другими словами, один из компонентов взаимодействия (даосизм, китайская культура) в силу своего натурализма субстантивировал, "овеществил" буддийский психологизм (ставший теперь, таким образом, спиритуализмом), превратив, как уже говорилось, континуальный поток психических состояний (сантана) в бессмертный субстанциальный дух, своеобразную "мыслящую вещь" (*res cogitans* Декарта). Этот процесс был опосре-

дован усвоением доктринального уровня буддийской традиции (учение о сансаре и карме).

Таким образом, теория "неуничтожимости духа" ранних буддийских апологетических трактатов не может быть выведена ни из даосской (или китайской) традиции, ни из эталонной буддийской доктрины. Следовательно, она явилась плодом взаимодействия двух традиций, явлением, принципиально новым для каждого из компонентов взаимодействия. Многочисленность посвященных проблеме "неуничтожимости духа" (*шэнь бу ме*) трактатов объясняется, прежде всего, несовместимостью буддийской доктрины сансары с китайской традицией. Полемика по этому вопросу особенно усилилась после появления в конце V – начале VI в. знаменитого трактата мыслителя Фань Чжэня "Об уничтожимости духа", имевшего непосредственно антибуддийскую направленность.

Фань Чжэнь рассматривал тело как субстанцию, а дух как ее энергию, или функцию (*юн*), утверждая, что так же, как функция не может существовать отдельно от субстанции, дух не может существовать вне тела (его образ: дух и тело соотносятся как нож и его острота). На это буддийский мыслитель Чжан Дао-цзы возражал, утверждая, что тело является лишь условием проявления духа, а не его субстанцией, или корнем (*бэнь*), заключенным в самом духе как самосущем начале. Этот тезис развивается им на основе интерпретации аналогичного образа дров и огня у Фань Чжэня:

"Хотя дрова и являются тем, что порождает огонь, они не являются его корнем (субстанцией). Корень огня самостоятельно пребывает в нем самом и при условии наличия дров проявляется (становится функционирующим – *юн*), вот и все... Корень огня – это предельное состояние силы *ян*. *Ян* является пределом огня. Поэтому дрова – это то, благодаря чему огонь проявляется (т.е. дрова – условие проявления природы огня. – *Е.Т.*), а не его корень"⁸.

Буддийский апологет Ло Цзюнь-чжан (трактат "Гэн шэн лунь" – "О будущей жизни") приходит к пониманию духа как некоей вечной и неизменной сущности, аналога брахманического атмана: "Люди и иные существа, пребывая в процессе метаморфоз и превращений, тем не менее имеют свою индивидуальную природу (*син*). Природа имеет свой сущностный корень (*бэнь фэнь*). Следовательно, существует некая постоянная (вечная) вещь (*чан у*)"⁹. Другими словами, Ло Цзюнь-чжан утверждает, что дух (*шэнь*) является вечной сущностью, не подверженной процессу универсальных трансформаций. Он также обеспечивает самоидентичность любого живого существа, будучи трансцендентальным условием возможности перерождений и продолжения жизни после смерти тела¹⁰.

Изменение направленности характерно и для такого аспекта полемической активности буддистов, как проблема теизма. В Индии буддизм разработал нетеистическую доктрину ниришваравады (как частный случай анатмавады), однако в Китае, где теистических направлений не было, данная активность утратила свою актуальность (в Индии обусловленную задачами полемики с брахманистским теизмом), а метафизика различных направлений буддизма в Китае со своими субстанциалистскими тенденциями стимулировала, скорее, протеистические тенденции в даосизме.

В качестве примера можно привести достаточно красноречивые пассажи из "Гуань Инь-цзы":

"Один гончар может изготовить мириады кувшинов, но никогда не будет ни одного кувшина, который мог бы изготовить гончара и мог бы навредить гончару.

Один Дао-Путь может создать мириад существ, но никогда не будет ни одного существа, которое могло бы создать Дао-Путь и могло бы навредить Дао-Пути" (из гл. 1).

"Небо не само по себе стало Небом – есть некто, сотворивший Небо. Земля не сама по себе стала Землей – есть некто, сотворивший Землю. Ведь комнаты, балки, лодки, колесницы созданы человеком. Мир объектов не сам себя создал. Знай, что есть нечто, от чего зависят объекты. Знай, что это нечто уже ни от чего не зависит" (из гл. 2).

Подобного рода креационистские идеи (как и тезис о самодостаточности субъекта) не могут быть выведены ни из собственно китайской традиции, ни из эталонного индийского буддизма. Только взаимодействие китайской и индийской традиций, выразившееся во взаимовлиянии буддизма и даосизма, создало условия для подобного результата. Сама же доктрина ниришваравады оказалась в Китае преданной полному забвению.

Весьма своеобразна и социальная доктрина китайского буддизма. В Индии буддизм как альтернативное брахманизму учение всегда опирался на царскую власть и варну кшатриев, из которой происходили носители царской власти (даже о происхождении варны брахманов буддийские тексты едва упоминают). Буддизм в Индии разработал даже "договорную" концепцию царской власти, близкую аналогичной моистской доктрине традиционной китайской философии. Буддисты настолько полагались на покровительство царей, что упадок буддизма в Индии во второй половине I тыс. до н.э. во многом может быть объяснен быстрым возвращением индийских венценосцев в лоно брахманизма и их отказом буддизму в покровительстве; там же, где цари продолжали покровительствовать буддизму, его влияние сохранялось до конца XII в. (так было в Магадхе при династии Пала, покровительствовавшей буддизму до самого своего падения). Интересно, что именно на буддизм и его доктрину совершенного царя-чакравартина ориентировался и великий император Ашока, создатель первого всеиндийского государства. Вместе с тем в Индии такая зависимость от царской власти не означала подчинения сангхи государству и утраты ею своей независимости, поскольку в Индии сохранялась древняя традиция независимого существования монашеских сообществ, относительно которых цари выступали лишь покровителями-милостынедателями, тогда как монахи выступали в роли их духовных учителей и наставников.

В Китае буддизм столкнулся с совершенно иной ситуацией. Здесь имели место исключительно высокая степень сакрализации власти монарха-пантократора, или даже космократора, и практически неограниченный контроль государства над всеми сферами жизни. Поэтому существование в Китае независимой от государства сангхи было немыслимым. И тем не менее в начале V в. монах Хуэй-юань (334-416) предпринял попытку отстоять независимость сангхи. Эта полемика интересна не столько сама по себе, сколько как еще один пример принципиально различной культурной позиции носителей традиционной китайской культуры и буддийского мировоззрения.

Хуэй-юань в ответ на антибуддийские указы узурпатора Сюань Хуаня (402-404) написал и послал правителю трактат под названием "Монах не должен оказывать почести государю" ("Сэн бу цзин ван чжэ лунь")¹¹. Здесь не место подробно анализировать его содержание (это уже предпринималось в отечественной науке). Важ-

но только отметить те аспекты данного памятника, которые непосредственно отражают все различие китайского и индобуддийского взглядов на мир.

Хуэй-юань признает все функции императора, приписывающиеся ему традицией: император является носителем животворной силы-дэ, он ответствен за правильное чередование сезонов, процветание подданных и т.д. Все эти функции чудесны и возвышенны и вписаны в гармонический порядок универсума. Однако все они, утверждает Хуэй-юань, сансарической природы, тогда как монах возвышается над космосом и его миропорядком, его природа "трансцендентна" космическим началам и силам, он устремлен к выходу из этого мира и к обретению нирваны. А потому монах не ниже, а выше императора и ни о каком подчинении сангхи государству, в том числе и ни о каких поклонах и простирании ниц монаха перед государем не может быть и речи. Эта позиция выражена Хуэй-юанем четко и ясно. И тем не менее исторически победило государство и дух традиционного китайского этатизма, и сангха оказалась поставленной под полный государственный контроль.

Таким образом, при изучении даосско-буддийского взаимодействия прежде всего необходимо проанализировать основные теоретико-методологические проблемы исследования. Для понимания роли даосизма в процессе китаизации буддизма, равно как и общественного характера и направления этой "китаизации", следует обратить особое внимание на изучение отношений представленной даосизмом традиционной китайской модели мира, человека и общества с репрезентируемой буддизмом индийской моделью. Здесь же необходимо поставить вопрос об изучении взаимодействия буддизма и даосизма на всех уровнях, характерных для полиморфных религиозно-философских образований: доктринальном, философско-дискурсивном и психотехническом, что позволяет решить такие проблемы, как: а) соотношение доктрин бодхисаттвы и бессмертного (*сянь*) в качестве аксиологически нормативных для религиозной прагматики обеих традиций; б) типология буддийской (в частности, тантрической) и даосской психотехники; в) степень влияния культурной китайской модели и особенностей китайской философии на философско-дискурсивный уровень буддизма в Китае. Одним из следствий предложенного здесь нового подхода явится углубление понимания общего и особенного в великих культурах Востока – индийской и китайской.

После перевода на китайский язык буддийских философских трактатов (вначале шуньявадинских, а позднее и виджнянавадинских) неправомерность интерпретаций психического в духе буддийских оппонентов Фань Чжэня стала очевидной. С другой стороны, определенное понимание буддизма в Китае уже сложилось, и отказаться от него было практически невозможно. Тогда теоретики китайского буддизма в самой индийской традиции нашли идеи, подкрепляющие сложившуюся интерпретацию буддизма. Начинается период реинтерпретации буддизма в Китае (вторая половина V – первая половина VI в.), связанной с расцветом в Китае теории Татхагатагарбхи (кит. *жулай цзан*).

Три фактора сыграли очень важную роль в знакомстве китайских буддистов с теорией Татхагатагарбхи и в отдании ей предпочтения перед другими буддийскими учениями: перевод на китайский язык "Махапаринирвана сутры", имевший огромный резонанс; деятельность Парамартхи, активно пропагандировавшего в Китае синтез йогачары и теории гарбхи и познакомившего Китай с таким шедевром этого синтеза, как "Махаяна шраддхотпада шастра", а также установившийся еще со времен крупнейшего конфуцианца Мэн-цзы (ок. 372-289 до н.э.) устойчивый инте-

рес китайской мысли и китайской культуры к проблеме сердца-ума (*синь*) – индийское зерно пало на добрую почву.

История формирования текста "Махапаринирвана сутры" очень сложна и запутанна, особенно если учесть разницу между ее редакциями, имевшими хождение в Северном и Южном Китае, серьезные содержательные отличия в переводах (Буддхабхадры, Фа-сяня и Дхармакшемы). По всей видимости, окончательно текст сутры, имевшей, конечно, индийское происхождение, сформировался в Центральной Азии. Именно там, вероятнее всего, в сутру была добавлена знаменитая 23-я глава, провозгласившая тезис, согласно которому все живые существа обладают изначально пробужденной природой, являясь по своей сути Буддами.

"Махапаринирвана сутра" прямо провозглашает окончательность учения о гарбхе как изначально пробужденной (*бэнь цзюэ*) природе Будды, наделенной такими благими качествами, как вечность, блаженство, истинная самость и чистота. Интерпретация сутры в духе учения об изначально пробужденном едином сердце-уме (*экачитта*), образующем природу всех существ, окончательно утвердилась после комментариев знаменитого ученика Хуэй-юаня – Дао-шэна (360?-434) и перевода Дхармакшемы.

Парамартха (Чжэнь-ди, 498-569; прибыл в Гуанчжоу из Индии в 546 г.) был убежденным приверженцем синтеза йогачары и теории Татхагатагарбхи. Именно его переводы и интерпретации окончательно склонили китайских буддистов в пользу этого направления буддийской мысли и убедили их в высшем и окончательном (*нитартха; ляо и*) характере. В Китае Парамартху преследовали неудачи, и, гонимый смутой и политическими неурядицами, он был вынужден постоянно переезжать с места на место. Парамартха несколько раз пытался вернуться в Индию, но безуспешно (один раз он уже сел на корабль, но буря вынудила судно пристать в Гуанчжоу, губернатор которого уговорил Парамартху остаться), а один раз он даже пытался совершить в высшей степени предосудительный для монаха поступок – покончить с собой. Парамартха перевел на китайский язык такие важные йогачаринские тексты, как "Мадхьянта вибхага", "Двадцатистишие" ("Вимшатика") Васубандху и "Махаяна сампариграха шастра" Асанги, при этом подал их в духе синтеза йогачары и теории гарбхи. Но самым важным его деянием было ознакомление китайской сангхи с "Трактатом о пробуждении веры в Махаяну" ("Махаяна шраддхотпада шастра", "Да чэн ци синь лунь"), а возможно, и само написание этого текста, ставшего своеобразной Библией оригинальных школ китайского буддизма и множество раз комментировавшегося в Китае (особенно известным комментатором является Фа-цзан), Корее (комментарии Вонхё) и Японии.

В нативной китайской философской традиции сердце (*синь*) – прежде всего мыслящий, а не чувствующий орган; это "умное" сердце. В трактате "Мэн-цзы" (особенно в главе "Об исчерпании сердца" – "Цзинь синь") содержатся такие утверждения, как "тот, кто познает свою природу, познает и Небо"; там же содержатся такие термины, как "благосердие" (*лян синь*) и "благомочие" (*лян нэн*), указывающие на благую и совершенную природу сердца-ума, аналогичную "самосвечению" (*прабхасвара*) ума (*читта*) в теории гарбхи. И наконец, избрание слова "сердце" (*синь*) для перевода санскритского *читта* довершило конвергенцию "буддийской" и "конфуцианской" тенденций интерпретации сердца-ума (*синь-читта*). Таким образом, преобладающий в собственно китайской философской

традиции интерес к проблеме сердца-ума (синь) также во многом определил ориентацию китайской буддийской мысли на теорию Татхагатагарбхи

Как говорилось выше, буддизм и китайские учения были носителями принципиально различных представлений о мире. Теперь кажется уместным вопрос о том, как оценивались два типа космологических представлений самими носителями традиции. Для ответа на этот вопрос обратимся к трактату китайского мыслителя IX в. буддийского монаха (патриарха традиции Хэцзэ школы Чань и патриарха школы Хуаянь одновременно) Цзун-ми (780-841) "О началах человека" ("Юань жэнь лунь").

Трактат Цзун-ми представляет собой традиционный историко-философский (или, точнее, доксографический) текст, в котором рассматриваются различные небуддийские (конфуцианство и даосизм) и буддийские учения, располагаемые автором в их иерархической последовательности по принципу от менее правильного, совершенного и частного к более правильному, совершенному и общему. Поэтому, исходя из апологетических посылок, Цзун-ми начинает с конфуцианства и даосизма, потом рассматривает хинаянский и классический махаянский буддизм и заканчивает рассмотрением китайской буддийской школы Хуаянь.

В разделе, посвященном буддизму Хинаяны (точнее, в автокомментарии к нему), Цзун-ми анализирует буддийскую космологию, разработку которой он считает специфически хинаянским вкладом в буддийское учение и соотносит ее с традиционной китайской космологией, воспринимаемой им как исключительно даосской.

Цзун-ми в полном соответствии с даосской традицией считает кармическую активность живых существ причиной их пребывания в круговороте сансары и условием существования самого сансарического мира. Он проводит параллель между повторяющимися индивидуальными циклами рождений-смертей и космическими циклами возникновения, пребывания, разрушения и нового возникновения мира.

Космогония в изложении Цзун-ми (при ее рассмотрении он ссылается на некий "гимн" – *сун*, который, однако, не называет) практически полностью совпадает с классическими абхидхармистскими текстами.

В пустом бесконечном пространстве поднимается ветер, сгущающийся до прочности алмаза. Затем льющийся из облаков дождь создает слой воды на круге ветра, после чего начинается творение обиталищ живых существ сверху вниз – от мира Брахмы до адов. Земля возникает после появления божественных миров. Из ветра и вод создается мировая гора Сумеру, из водной мути – семь окружающих ее гор, а затем четыре материка и все остальное вплоть до адов преисподней и мирового (внешнего) океана, окружающего четыре материка.

Вслед за этим начинают появляться живые существа, причем опять-таки сверху вниз. Люди вначале питаются "земляными лепешками и тростником", а затем переходят к земледелию, и у них создаются огромные запасы риса. Это время всеобщего изобилия. Позднее, после разделения мужского и женского полов, появления собственности ("размежевание полей") устанавливается государственная власть.

Интересно, что, говоря о доисторическом периоде человечества, Цзун-ми обращается к китайской традиции с ее мифами о "золотом веке" и совершенномуудрых

императорах. Так, он утверждает, что вплоть до эпохи "трех августейших государей" (*сань хуан*, т.е. трех мифических монархов – культурных героев) люди жили в пещерах, занимались собирательством и не умели разводить огонь (китайская традиция приписывает изобретение огня "императору" Суй-жэню).

В те времена не было письменных знаков, отмечает Цзун-ми (изобретение письменности приписывалось другому мифическому императору – Фу-си и его министру Цан Се), и поэтому знания о них современных людей недостоверны, поскольку не опираются на письменные источники. Отсюда и разногласия между буддийскими и китайскими сочинениями относительно деталей жизни первых людей, хотя в целом, отмечает Цзун-ми, они согласны между собой. Такое отношение Цзун-ми к китайской традиции вполне понятно, поскольку для нее, так же как и для индийской, характерны такие культурные универсалии, как представление о "золотом веке", социогенный миф, различные концепции происхождения государства. Среди последних в Китае выделялись две.

Первая (даосская) рассматривала происхождение государства как следствие утраты изначальной природы, отступления от Дао, "обман умными глупых и принуждение сильными слабыми". Поэтому социальный идеал даосов относился ими как раз к эпохе, предшествовавшей появлению "совершенномудрых государей", которые действовали уже в условиях отступления от "истинного Пути".

Вторая концепция (конфуцианская, к которой до известной степени в данном отношении были близки легисты – *фа цзя* и моисты) рассматривала государство или как основной цивилизующий фактор, или как условие установления порядка в догосударственном хаосе всеобщей борьбы для охраны интересов всего общества в целом.

Оба эти подхода были в известном смысле близки буддийскому, поскольку, согласно абхидхармистской традиции, влечение людей к чувственным удовольствиям (прежде всего к пище) привело к тому, что они утратили богоподобность (подобие существам мира форм) и у них появилась собственность, а отсюда и воровство, для борьбы с которым и охраны возникшей собственности был избран первый царь. Следовательно, более совершенным было догосударственное состояние человечества, но появление государственной власти тем не менее было не причиной упадка, а следствием и условием упорядочения общественных отношений, пришедших в расстройство в результате роста влечения к чувственным удовольствиям и эгоизма.

Подобного рода совпадения буддийского и традиционно китайского подхода к социогенезу были для Цзун-ми и других буддийских мыслителей важным показателем универсальности буддийского учения, тогда как расхождение в деталях легко объяснялось отсутствием письменных источников и несовершенством человеческой памяти.

Цзун-ми вводит в свое рассмотрение космологии понятие кальп (*цзе*) возрастания (*цзэн*) и убывания (*цзянь*). В традиционной буддийской космологии кальпы возрастания и убывания – условные меры времени для всех четырех этапов существования космоса. Их названия связаны с периодами возрастания и убывания срока человеческой жизни (между бесконечно долгим, т.е. не поддающимся исчислению, и десятилетним сроком).

Цзун-ми соответственно разделяет весь космический цикл на четыре кальпы, каждая из которых состоит из двадцати кальп "возрастания и убывания". Четыре же основные кальпы – это периоды формирования (космогенеза), пребывания (существования мира), разрушения (его гибели) и пустоты (периода отсутствия мира до начала нового цикла).

Но самое интересное в космологическом фрагменте Цзун-ми – это его попытка непосредственно соотнести буддийскую и даосскую космологии. При этом Цзун-ми, разумеется, исходит из апологетической задачи – обосновать превосходство буддизма перед даосизмом. Поскольку в традиции китайского буддизма используется понятие "Дао" в смысле истинного бытия, то и Цзун-ми не отвергает его. Но поскольку для него как представителя школы Хуаянь неприемлема даосская интерпретация этого понятия, он оговаривает это различие.

Для Цзун-ми Дао – синоним Татхагатагарбхи как высшей реальности, источника и субстрата всех эмпирических форм сознания. Это субстанция, атрибутами которой являются "покой, всеозаряющий свет, одухотворенность и все-присутствие". Поскольку космологический фрагмент трактата Цзун-ми находится в главе о Хинаяне, он не разъясняет этих характеристик и прямо противопоставляет Дао, о котором говорит Лао-цзы, "истинному" Дао буддизма Хуаянь.

Понимание категории "Дао" Лао-цзы, по мнению Цзун-ми, противоположно его буддийскому пониманию. "Дао" даосов – просто синоним пустоты и отсутствия, и, по мнению буддийского мыслителя, оно неправомерно лишено положительных характеристик.

Напомним, что под "отсутствием" (*y*) в традиционной китайской философии понималось некое потенциальное, неоформленное сущее (в отличие от наличного бытия, *y*, оформленных "десяти тысяч вещей-существ", всего сущего). "Отсутствие" генетически предшествовало "наличию" и в даосизме рассматривалось как обладающее более высоким онтологическим статусом, нежели "наличие". Весь же космогонический процесс рассматривался даосизмом как оформление и последовательная дифференциация исходного аморфного "отсутствия", называемого также "хаосом" (*хунь-дунь*).

Исходя из традиционного понимания "отсутствия", Цзун-ми отождествляет его с "пустым пространством" (*акаша*) буддизма. Основанием для этого отождествления является то обстоятельство, что и "отсутствие" (*y*), и акаша в соответствующих традициях рассматриваются как исходный пункт космогонического процесса.

Однако в буддизме акаша представляет собой только условие развертки космоса, а не материальный субстрат этого процесса (как это имеет место в даосизме). Тем не менее Цзун-ми полностью игнорирует это весьма существенное обстоятельство, что, видимо, связано с особенностями учения хуаяньского буддизма. Онтологический субстанциализм буддизма Хуаянь, в полной мере усвоенный Цзун-ми, не только делал данное различие несущественным, но и просто препятствовал его обнаружению: для последователя такой сугубо китайской школы, как Хуаянь, оно утрачивало свое значение.

Проводя дальнейшие параллели, Цзун-ми ориентируется исключительно на гл. 42 "Дао-Дэ цзина", наиболее явно космогонический фрагмент этого памятника. Он

гласит буквально следующее: "Дао рождает Одно. Одно рождает Два. Два рождает Три. Три рождает все сущее (десять тысяч вещей-существ)".

Предлагая свою интерпретацию этой главы классического даосского философского текста, Цзун-ми легко устанавливает параллели между буддийской и даосской космологиями.

Так, акаша рассматривается им в качестве аналога Дао Лао-цзы, ветер, формирующий первую опору мира для Цзун-ми, – это Одно "Дао-Дэ цзина", единое аморфное *ци*, первозданный хаос. Златоцветные облака, из которых начинает идти дождь, создающий вторую (водную) опору мира, для Цзун-ми оказывается аналогией Великого Предела (*тай ци*), то есть выделившихся из единой пневмы *инь-ци* и *ян-ци*, тогда как сам льющийся вниз дождь – сгущающаяся отрицательная пневма *инь-ци*, образующая Землю, пребывающую первоначально в виде растворенной в воде мути.

Все расположенные над Землей миры ("миры от небес Брахмы до Сумеру") – это Небо, образованное положительной пневмой (*ян ци*). Этап космогенеза от появления небес Брахмы до формирования Земли соответствует, согласно Цзун-ми, периоду даосской космогонии, обозначенному в "Дао-Дэ цзине" фразой "Одно рождает Два". Следующий этап – появление человека, который первоначально был подобен небожителям: "Существа от мира счастья второй дхьяны до самого низа – это люди. Вот и «Два рождает Три»", – так Цзун-ми проводит дальнейшие аналогии.

В период, прошедший от питания людей "земляными лепешками" ("земляным пирогом") до их окончательного огрубления и порабощения влечениями и привязанностями, утверждает Цзун-ми, появляются все прочие живые существа и вещи: "Это как раз [тот период, о котором говорится]: «Три рождает все десять тысяч вещей-существ»".

Однако на этом проведение параллелей между буддийской и даосской космологией не прекращается, ибо Цзун-ми от констатации параллелей переходит к сравнительной оценке двух видов космологии, которой он и завершает космологический фрагмент своего трактата. В оценке Цзун-ми наиболее отчетливо проявились апологетические установки его как буддийского мыслителя.

Цзун-ми утверждает, что даосизм является глубочайшим небуддийским учением, а Хинаяна, к учению которой он, как уже говорилось, относит космологию, – ничтожнейшим из всех буддийских учений. Последнее утверждение вполне естественно, поскольку Цзун-ми, как приверженец махаянской школы Хуаянь, не мог не оценивать Хинаяну достаточно низко. Даосизму же Цзун-ми оказывает, видимо, предпочтение перед конфуцианством (хотя общая тенденция Цзун-ми при рассмотрении этих двух учений – анализировать их вместе как элементы единого при сопоставлении с буддизмом собственно китайского идеологического комплекса) из-за достаточно очевидного религиозно-философского характера последнего.

Ведь даосизм, как единственная развитая собственно китайская религия, с которой взаимодействовал буддизм, обнаруживал гораздо больше и содержательных, и структурно-функциональных параллелей с буддизмом, нежели конфуцианство.

Общий вывод Цзун-ми в известном смысле задан априорно вследствие его апологической установки. Он заключается в утверждении, что даже ничтожнейшее из буддийских учений (Хинаяна) превосходит глубочайшую из "внешних" доктрин (даосизм). Следовательно, и буддийская космология, с точки зрения Цзун-ми, превосходит даосскую. Но каково же основание у Цзун-ми для этого вывода?

Цзун-ми, как уже говорилось выше, установил соответствия между даосской космогонией и буддийским учением о происхождении мира. Однако буддийская космология – учение о строении сансарического мира, знанием которого буддизм отнюдь не исчерпывается, поскольку буддийская доктрина совершенно четко говорит о цели буддийского учения – освобождении живого существа из этого сансарического бытия. Для даосизма же не существовало понятия сансары, и все его "учение о спасении" предполагало лишь изменение статуса человека в пределах того же сакрализованного космоса.

Следовательно, с точки зрения Цзун-ми, даосизм ограничивается только знанием о сансаре, не зная ничего о путях выхода из нее и даже не осознавая саму необходимость этого выхода. Об этом Цзун-ми говорит в предисловии к своему трактату:

"Так, ныне изучающие конфуцианство и даосизм о близком [к ним] знают только то, что они получили это тело благодаря непрерывной линии предков [от древних] прародителей до их отцов, а об удаленном от них знают только лишь то, что единое "ци" изначального хаоса разделилась надвое, [породив] инь и ян, Эта двоица родила триаду: Небо, Землю и Человека. Эта триада [в свою очередь] родила все сущее. [Следовательно], и все сущее, и человек имеют в качестве своего корня "ци"."

Естественно, что подобный натурализм не мог удовлетворить такого буддийского мыслителя, как Цзун-ми. Но существовала и еще одна причина, делавшая даосскую космологию в глазах Цзун-ми несовершенной. Это отсутствие в даосизме учения о множественности космических циклов.

Цзун-ми утверждает, что даосы, называющие хаотическое состояние *ци* безначальным началом, не знают, что до этой кальпы уже были бесчисленные мировые периоды и что в будущем они будут повторяться вновь.

Цзун-ми говорит об этом так:

"Даосизм знает только одну-единственную кальпу пустоты до появления этого мира и говорит о ней как о "пустоте отсутствия", "хаосе", "едином ци", называет ее безначальным началом, но не знает, что до этой кальпы пустоты уже были тысячи тысяч, мириады мириад кальп формирования, пребывания, разрушения и пустоты, которые кончались и начинались вновь. Поэтому я знаю, что даже ничтожнейшее из ничтожных буддийских учений [учение] Малой Колесницы (Хинаяны. – *Е.Т.*) превосходит глубочайшие из глубочайших рассуждения внешних [доктрин].

И все это оттого, что нет понимания, что корень этого телесного существования отнюдь не "я". О том, что в [действительности] не является "я", говорят как о свойстве, на котором основывается телесное существование и которое появляется по причине упорядоченного взаимосоединения материи и психики".

Именно относительно космологии Цзун-ми формулирует два тезиса, обосновывающие с его позиций превосходство буддизма перед даосизмом: во-первых, от-

существование в даосизме учения о сансаре и, следовательно, присущее ему представление о космосе в его как неявленном, так и развернутом состоянии как о единственной реальности. Отсюда "неполноценность" сотериологии даосизма, не знающего доктрины религиозного освобождения, и его неспособность ответить столь же полно, как буддизм, на вопрос о сущности человека и причинах его существования в этом мире.

Эти два момента, отмеченные Цзун-ми, чрезвычайно важны для понимания принципиального отличия буддийского взгляда на мир от традиционных китайских космологических представлений. Если добавить к этому упоминавшееся выше различие между китайским натурализмом и психологизмом буддийской космологии (психологизмом, не разрушившим параметры мифологического мышления, но сильно трансформировавшим их), то картина окажется достаточно полной. К этому можно добавить и неразработанность в Китае представлений о загробном существовании: отсутствие в китайской культуре доктрины повторяющихся космических циклов (до неоконфуцианцев XI-XII вв., заимствовавших ее из буддизма, но радикально переосмысливших ее) не просто дополняло отсутствие веры в ту или иную форму перерождений, но и определялось им.

Интересно, что Цзун-ми отмечает и это обстоятельство, но в другой части своего трактата, где речь идет о конфуцианстве и даосизме, отсутствие в которых веры в непрерывность связанных причинными отношениями смертей и рождений оценивалось Цзун-ми как их главный недостаток по сравнению с буддизмом. И данное сочетание отдельных структурно-типологических аналогий и глубоких идеологически значимых отличий обусловил сложный характер динамики взаимодействия двух типов представлений о мире, имевшего место в процессе становления буддийской традиции в Китае.

Существенно, что усвоению элементов буддийской космологии собственно китайскими учениями способствовало не только наличие каких-то совпадений, но и наоборот – еще более значимые различия. Духовная культура Китая, переживавшая острый кризис в течение первого периода интенсивного распространения буддизма, активно вбирала в себя ту новую культурную информацию, которую принес с собой буддизм, а поэтому принципиально новый взгляд на мир, принесенный с собой индийской религией, был гораздо важнее для интеллектуальной китайской элиты того времени, нежели общее с китайской традицией.

Буддизм же, напротив, склонен был подчеркивать свое духовное родство с учением конфуцианской классики и даосских философов, чтобы облегчить процесс культурной адаптации. В результате весьма существенные стороны буддийской космологии оказались введенными вглубь даосской, а потом и конфуцианской традиции, тогда как сама буддийская космология в ее классическом абхидхармистском варианте была значительно менее затронута китайским влиянием.

Последнее в большей степени проявилось в специфических истолкованиях космологических представлений тех или иных собственно китайских буддийских школ, но и здесь классические абхидхармистские представления о мире оставались своего рода инвариантом, вариантами которого являлись с большей или меньшей степенью близости различные космологические *учения* тех или иных буддийских школ. Но в еще большей степени здесь характерно то установление аналогий со всем их идеологическим подтекстом, какое продемонстрировал Цзун-ми в рассматривавшемся выше фрагменте своего трактата "О началах человека".

Следует отметить также, что, обращаясь к рассмотрению традиционных китайских представлений, Цзун-ми занимает позицию человека, стоящего вне данной (классической китайской) культурной традиции, то есть даже в IX в. буддизм не был полностью включен в систему традиционной китайской культуры в качестве ее равноценного компонента и воспринимал себя в качестве учения иного порядка. Именно эта позиция позволяла Цзун-ми обсуждать самые основополагающие категории китайской культуры, которые отнюдь не были объектом рефлексии для ее носителей. Это ярко проявилось, в частности, при анализе Цзун-ми противоречий (до него просто не замечавшихся китайской традицией) в конфуцианской доктрине "небесного веления". Эти противоречия он видит, с одной стороны, в несоответствии доктрины "веления Неба" другому важнейшему положению – об абсолютной беспристрастности Неба, с другой – в несовместимости концепции обусловленности всего волей Неба и призывов к нравственному совершенствованию, содержащихся в китайских учениях. Если все установлено Небом, то оно не беспристрастно, ибо установило преобладание несчастий над счастьем и бедности над богатством. Если же все зависит от Неба, то филиппики китайской классики против дурного правления и призывы к исправлению нравов лишены какого бы то ни было основания.

Но объектом рефлексии Цзун-ми являлась не только китайская, но и индийская культура, а также сама проблема соотношения норм и ценностей двух культур. Так, говоря о соотношении буддийских и конфуцианских моральных принципов, Цзун-ми заявляет:

"Поэтому Будда преподавал миру учение о пяти постоянствах. Хотя в Индии форма внешнего выражения учения о них для мирян отличается от нашей, наказания за зло и награды за добро ничем не отличаются от наших, также нет отличия и в понимании гуманности, справедливости и других добродетелей из числа пяти постоянств. Вот пример того, как поступают добродетельные: в этой стране люди при приветствии складывают руки и поднимают их, а тувани (тибетцы. – *Е.Т.*) расслабляют руки и дают им свободно висеть вдоль тела. Будда наказал придерживаться пяти обетов: не убивать – это гуманность, не воровать – это справедливость, не прелюбодействовать – это благопристойность, не лгать – это искренность, не пить вина и не вкушать мяса – это мудрость, поскольку это полезно для сохранения в чистоте и духа и ци".

Таким образом, Цзун-ми рассуждает по поводу основоположений китайской культуры не с позиций индийской культуры, а как бы несколько отстраненно от той и другой, что стало возможным лишь благодаря его причастности через буддизм к той и другой культуре и определенной отрешенности от обеих¹².

* * *

Заключая разговор о двух великих интеллектуальных традициях Востока, сделаем основные выводы, существенные для замысла этой книги.

Обратившись лицом к китайской философской мысли, современная философия может найти в ней совершенно иную модель развития философского умозрения, породившего дискурс, сохранивший исходную модель целостного видения мира, не разделенного роковой гранью на трансцендентный мир подлинного бытия и неподлинный мир преходящих явлений. Эта разделенность и даже разорванность бытия торжествовала на Западе в разных видах и обликах от Платона до Канта и после Канта. Торжествует она и ныне, хотя и скрывая свое торжество под многообразными личинами, иногда маскируясь до неузнаваемости. Даже стремясь

покончить с этой раздвоенностью, западная мысль утверждает ее, а разрушая ее, разрушается сама. Обращение к китайской мысли в этом контексте есть альтернатива голой деконструкции западной традиции, ведущей к пустоте самораспада. Ее философское (а не исключительно историко-философское) освоение может быть путем к реализации философской мечты Хайдеггера об обновлении метафизики через обращение к ее истокам. Хайдеггер искал этого обновления в обращении к досократикам, лишь слегка коснувшись Востока, причем именно в его дальневосточной, китайской и японской, ипостаси, как бы предчувствуя открывающиеся при этом прикосновении перспективы. Здесь "тяжкое иго бытия" превращается в торжественное оправдание бытия, единства сущего и гармонии мира и человека: *тянь жэнь хэ и*. Но это обращение не должно "окидать" западную мысль, напротив, она внесет в этот гармоничный порядок свой опыт трагического устремления к трансценденции, обогащая китайскую горизонтальную имманентность вертикальностью устремления в запредельное: посюстороннее осветится этим стремлением к прорыву в иное, которое, в свою очередь, не отвергнет и не поглотит посюстороннее, но, напротив, просветит его своей лучистой прозрачностью.

В "Гандавьюха сутре", в течение многих столетий вдохновлявшей китайских и японских буддистов, говорится о бесконечной сети бога Индры. Эта сеть была сплетена из драгоценных камней, каждый из которых отражал все остальные камни и, в свою очередь, отражался во всех камнях. Объясняя этот образ своим ученикам, патриарх Фа-цзан взял десять зеркал и расположил их вокруг статуи Будды таким образом, что статуя стала до бесконечности отражаться в них. Этот наглядный пример как бы утверждал: "Все в одном и одно во всем" – в каждом элементе весь мир, и этот элемент – в каждом другом элементе:

Все	в	одном.
Одно	во	всем.
Все	во	всем.
Одно в одном.		

Другой путь, не отрицающий, но дополняющий первый, дает нам индийская философская традиция. Если "китайский" путь обновления указывает прежде всего на преодоление дуалистического мышления по оси "человек-мир" и "имманентное-трансцендентное", то "индийский" путь указывает на выход из тюрьмы солипсической субъективности, ставшей проклятием западного мышления. Кант научил нас, что мы познаем лишь явления, XX в. во всех своих интеллектуальных проявлениях – от Витгенштейна до постмодерна – научил нас, что и с познанием феноменов дело обстоит не лучшим образом: фильтры субъективных познавательных способностей, языка, форм культуры и типов социальности воздвигают практически непроницаемый барьер между "я" и реальностью, подменяемой симулякрами, безжалостно этим "я" конструируемыми. Пожалуй, большинство индийских философов согласилось бы с этим: все это вполне укладывается в рамки таких понятий, как "майя" и "авидья". Конвенциональность же языковых форм освоения реальности была вполне ясна тем же йогачаринам: язык суть древняя васана, многовековая привычка маркировать реальность, средство ментального конструирования и не более того. А тем более язык, истершийся и обесцененный от непрерывного употребления, язык, теряющий языковые же смыслы, что наиболее остро почувствовал опять-таки Хайдеггер! Но если интеллигент эпохи постмодерна лишь разводит руками и предлагает соединить возвышенное и низменное, элитарное и массовое, смешать их до их полной неразличимости, до того, что сама

мысль о их разнородности умрет, так и не родившись, что в конечном итоге ведет к той же деконструкции, но уже не только философии, а и культуры, то индийская мысль предлагает иной и гораздо более продуктивный путь. Это путь от субъекта, от "я" к реальности через само "я", путь вглубь субъекта, к его основаниям, к его метафизической укорененности в том, что поистине есть путь, который в конечном итоге приводит к действительности. Этот путь позволяет западной философии вернуться к себе самой и воскресить метафизику уже на новой основе – основе постижения реальности через разработку современной онтологии сознания. Перефразируя известный чань-буддийский коан, можно сказать: "Весь опыт сводится к сознанию, но к чему же сводится само сознание?" Возможно, ответ на этот вопрос есть также ответ и на все прочие вопросы: "От сокровенного к сокровенному: вот врата всех тайн" ("Дао-Дэ цзин", гл. 1). И следующий наш шаг – шаг к проблеме философского освоения того, что обычно называют "измененными состояниями сознания", шаг, которого, как представляется, не хватает современной метафизике. Это первый шаг на пути в десять тысяч верст, но любой путь начинается именно с первого шага.

Раздел Второй

РАСКРЫТИЕ СОЗНАНИЯ

ИЗМЕНЕННЫЕ СОСТОЯНИЯ СОЗНАНИЯ: ПСИХОЛО- ГИЯ И ФИЛОСОФИЯ

Часть I

МЕТАФИЗИКА И ЭПИСТЕМОЛОГИЯ ТРАНСПЕРСОНАЛЬ- НОГО ОПЫТА

Глава 1

ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЕ СООБРАЖЕНИЯ И ОПРЕДЕЛЕНИЯ

Проблема измененных состояний сознания весьма активно обсуждается в науке (прежде всего в психологии, отчасти в этнологии) в течение всей второй половины XX столетия, однако философия практически оставалась в стороне от этой дискуссии, относя, по всей видимости, данную проблему скорее к области теории психопатологии, чем философии. Конечно, вокруг рассуждений об измененных состояниях сознания велось и ведется много околофилософских и парафилософских разговоров, но, насколько я могу вспомнить, ни один профессиональный философ в них никогда не участвовал. Трансперсоналисты собрали чрезвычайно интересный материал и осмыслили его. Но когда уровень осмысления начинает подниматься к философским высотам, они начинают произносить трюизмы в духе *new age*, не выходя за рамки рассуждений Олдоса Хаксли о "вечной философии". Между тем от проблемы измененных состояний сознания легко перейти к обсуждению онтологии сознания и ряда достаточно серьезных вопросов эпистемологии, а это уже вполне философский домен. Например, хорошо известны такие состояния сознания, в которых человек совершенно иначе, нежели "обычно", воспринимает (или интуитирует) время, пространство, причинность, отношения между частью и целым и т.д., причем мир представляется ему гораздо более сложным, многомерным и вместе с тем единым, чем в его "нормальном" опыте. Здесь естествен-

ным образом встает вопрос: что же такое есть сознание, если оно способно в такой степени менять сам переживаемый нами мир? Или – не есть ли и мир, переживаемый нами в обычном состоянии, лишь коррелят определенного состояния сознания, отличающегося от мира "измененных состояний" лишь своей объективностью в кантовском смысле, то есть своей всеобщностью, или всеобщей заданностью. Здесь уместно вспомнить одно знаменитое место из "Ле-цзы" (гл. 3), где он описывает три страны. В первой из них люди большую часть времени бодрствуют и немного спят, считая мир бодрствования реальным, а мир сновидений – иллюзорным; во второй стране люди поровну спят и бодрствуют и считают реальными оба мира, а в третьей – "не едят и не одеваются, спят большую часть времени и считают свои сны явью, а бодрствование – ложью".

Хорошо известно, в какие затруднения погрузилась аналитическая философия, пытаясь установить точные критерии различения сна и бодрствования. После того как декартовский принцип когерентности был сочтен явно недостаточным, оказалось, что у меня нет никаких способов доказать самому себе, что в данный момент я бодрствую, а не сплю, и вот уже знаменитый британский философ Э.Мур патетически щиплет себя за руку перед аудиторией, уверяя, что у него нет убедительных оснований утверждать, что он бодрствует, а не спит. Что же касается рассуждений о сне и бодрствовании Н.Малкольма, то, при всей их изощренности, они все же остаются лишь некоей логико-семантической игрой, основанной на смысловом анализе слов "спать" и "бодрствовать"¹. Любопытно, что при полной глухоте к проблеме измененных состояний сознания философы в течение тысячелетий не брезговали рассуждать о сне и бодрствовании!

Вспомним также буддийскую позицию относительно соотношения сознания и отражаемого в сознании мира (здесь я опускаю позицию йогачаринов, прямо отождествлявших опыт с состояниями сознания).

Почти все школы классического индийского буддизма не сомневались в существовании мира вне сознания воспринимающего субъекта, а вайбхашики-сарваствивадины были даже уверены, что он вполне точно и адекватно отражается в человеческом сознании в процессе восприятия. Но этот объективный мир в себе совершенно и принципиально не интересовал буддистов. Мир буддийской космологии – это психокосм, то есть мир, уже отраженный в сознании человека и таким образом включенный в его сознание или, точнее, в образующий его дхармический поток, ставший как бы частью того, что можно назвать "личностью". Ведь только вещей этого освоенного и присвоенного субъектом мира можно желать, только к ним можно испытывать отвращение и вообще иметь какие-либо аффективные состояния. Мир же как объективная реальность совершенно безразличен нам, пребывая "в безмятежности", по выражению Ван Ян-мина, и недоступности за пределами нашего сознания и нашей заинтересованности. При этом буддисты прекрасно понимали, что этот мир является совершенно по-разному для разных типов живых существ: мир как "местопребывание" четко коррелирует с уровнем развёртывания сознания разных живых существ, и один и тот же мир в себе оказывается совершенно разными психокосмами для разных живых существ. Как позднее скажет один махаянский мыслитель, то, что является рекой Ганг для человека, будет потоком гноя и нечистот для голодного духа-прета и потоком амброзии-амриты для божества-дэва. И только лишь буддисты школы йогачара не считали возможным утверждать, что за этими субъективными "Гангами" находится некий объективный "правильный" Ганг.

Таким образом, в буддийской космологии описывается не физическая Вселенная, а психокосм, прежде всего психокосм человека.

Что же, собственно, такое эти "измененные состояния сознания"? В сущности, мы сталкиваемся с ними постоянно. То, что теоретики прекрасного называют "эстетическим наслаждением", есть не что иное, как форма измененного состояния сознания. Хорошо известно, что наиболее ярко выраженной психоделической (изменяющей психику) функцией наделена музыка, что отнюдь не делает ее слушание чем-то предосудительным; скорее напротив, мы считаем за благо сильное эстетическое переживание под воздействием музыки, считаем (и справедливо), что оно способствует катарсису, а Шекспир даже утверждает, что люди, не любящие музыку, способны на самые низкие поступки. Наконец, даже самый невинный бокал шампанского на Новый год (особенно в контексте предпраздничного возбуждения и особой "елочной" атмосферы) также, безусловно, изменяет сознание. Все культуры и все цивилизации знали и освящали те или иные способы достижения таких состояний (от того же бокала шампанского до мухоморов и пейотля), что, собственно, и делает проблему изменения сознания интересной для этнологии. Поэтому измененные состояния сознания нам прекрасно знакомы, причем значительная их часть не связывается в нашем понимании ни с какой психопатологией. Другое дело интенсивность переживаний. Измененные состояния сознания высокой интенсивности могут притягивать, пугать, вызывать интерес психологов и психиатров; некоторые из них ассоциируются в сознании религиозных людей со святостью, некоторые – с патологией и безумием. Здесь уместно вспомнить известный анекдот, отражающий раздвоенность религиозного сознания в эпоху секуляризации: "Почему когда мы говорим с Богом – это молитва, а когда Бог говорит с нами – это шизофрения?" Для секулярного общества вполне характерна ситуация, когда благочестивый христианин со слезами на глазах читает об экстазах или видениях древних и средневековых святых, но немедленно бежит к психиатру, когда нечто подобное происходит с ним самим.

Выражаясь точнее, измененные состояния сознания есть любые его состояния, отличные от "стандартных", или "обыденных". Я специально избегаю слова "нормальных", поскольку оно, во-первых, сразу же ставит практически неразрешимый вопрос о границах нормы и патологии, а во-вторых, по той причине, что ряд вполне экстраординарных состояний сознания ни к какой патологии вообще отношения не имеют. Из-за последнего соображения в прежних своих работах я избегал сочетания "измененные состояния сознания", заменяя их выражением "трансперсональные состояния", дабы не вводить ложную оппозицию "нормально-измененное сознание", однако теперь я отказываюсь от этого, поскольку игнорировавшееся мною ранее словосочетание все в большей и большей степени приобретает терминологическую однозначность и семантическую нейтральность. Далее для экономии места я буду для обозначения измененных состояний сознания использовать аббревиатуру ИСС.

Глава 2

ТРАНСПЕРСОНАЛЬНЫЙ ОПЫТ, ПРОБЛЕМА СУБЪЕКТ-ОБЪЕКТНОГО ДУАЛИЗМА И НЕДВОЙСТВЕННОСТЬ

Начнем с проблемы так называемого мистического опыта и его возможной онтологической релевантности². Однако прежде мне хотелось бы сделать одно предварительное замечание терминологического характера. Оно касается самого определения "мистический". В своей монографии "Религии мира: опыт запредельного" я уже высказывался о терминологической нечеткости и неудовлетворительной полисемичности этого определения³, поэтому здесь, во избежание повторов, изложу свои соображения в максимально сжатой форме.

Слово "мистика" (и производные от него) употребляются в литературе в нескольких совершенно различных значениях (что создает терминологическую путаницу): 1) для обозначения переживаний единения или слияния с онтологической первоосновой мира и всякого бытия вообще (Бог, Абсолют и т.п.); 2) для обозначения различного рода эзотерических ритуалов (мистерий); 3) для обозначения различных форм оккультизма, имеющих порой ярко выраженный паранаучный характер, — магии, астрологии, мантики и т.д. Понятно, что все эти явления совершенно гетерогенны и обычно имеют совершенно различную природу, что делает слово "мистика" вводящим в заблуждение и создающим препятствия для понимания. Если же учесть, что в обыденном сознании к области "мистического" относятся также всевозможные истории "про злых духов и про девиц" с участием зомби, оборотней и вампиров, то ситуация становится просто удручающей.

Кроме того, слово "мистика" в силу специфики иудео-христианского (европейского) восприятия таких проблем, как вера и знание, вера и разум, стало прочно ассоциироваться с иррационализмом и чуть ли не с обскурантизмом, что сразу создает если не реакцию отторжения, то, по крайней мере, предубеждение у современной научной и философской аудитории при обращении к проблемам мистического опыта.

Между тем в других культурах подобное противопоставление "мистического" и рационального неизвестно, и "мистики" соответствующих традиций никоим образом не отрицают разум (точнее, дискурсивное мышление) как высшую инстанцию в пределах его компетенции, и более того, зачастую создают вполне рационалистические (в широком смысле этого слова) философские системы на основе осмысления (то есть опять же рационализации) своего "мистического" опыта.

Это относится прежде всего к индубуддийской культурной традиции, хотя, по видимому, подобная ситуация не была полностью неизвестна и в Европе. Во всяком случае, вполне вероятно, что философская система Спинозы была в значительной степени рационализацией на основе картезианской методологии мистического опыта голландского мыслителя. Как уже говорилось, Б.Рассел предполагает то же самое и относительно гегелевского абсолютного идеализма. Я уж не говорю о Вл.С.Соловьеве, система всеединства которого находилась в самой непосредственной связи с его мистическими переживаниями "софийного" характера. Но *тем* не менее представление о несовместимости мистического и рационального достаточно укоренилось и стало подлинным препятствием для серьезного философского обсуждения проблем "мистического" опыта.

Поэтому я считаю нужным (для себя по крайней мере) отказаться от определения "мистический" и заменить его словом "трансперсональный", то есть выходящий за пределы ограничений индивидуальности и обыденного опыта. Это вполне резонно, поскольку под "мистическим" здесь я понимаю только первый из рассмотренных выше уровней значения этого слова, а именно переживания особого рода,

обычно описываемые пережившими их людьми как расширение сознания или единение с онтологической первоосновой сущего (то есть переживания, трансцендирующие обыденный опыт и имеющие непосредственное отношение к метафизике и ее предмету). И именно о такого рода мистическом/трансперсональном опыте будет идти здесь речь. Вместе с тем я избегаю говорить об измененных состояниях сознания, поскольку данное словосочетание имплицитно и а priori предполагает некоторую ненормальность ("измененность") данных переживаний относительно повседневного опыта и обыденных психических состояний. Между тем любому психологу и недогматически мыслящему психиатру понятна условность таких понятий, как норма и девиация в области психического. Мы испытываем эстетическое наслаждение, слушая музыку Баха, – это уже измененное состояние сознания (музыка вообще, пожалуй, наиболее психоделическое из всех искусств), мы выпили бокал шампанского на Новый год – вот вам снова измененное состояние. Каждая культура знает свои разрешенные и запретные способы такого "бытового" изменения сознания, это прекрасно известно всем этнологам. Кроме того, исследования философов постмодерна, и прежде всего М.Фуко, показали, как само общество конструирует свои представления о норме и патологии в области психиатрии. Вот весьма любопытный фрагмент его исследования:

Психопатология XIX в. (да и наша, наверное, тоже) полагает, будто ее место и те меры, которые она предпринимает, обусловлены соотношением с *homo naturae*, иными словами, с нормальным человеком, который предшествует как данность любому опыту болезни. На самом деле такой "нормальный человек" – мыслительный конструкт; если и есть у него какое-то место, то искать его следует не в пространстве природы, но внутри той системы, которая строится на отождествлении *socius*, человека общественного, с правовым субъектом; а следовательно, безумец признается таковым не в силу болезни, переместившей его на периферию нормы, но потому, что наша культура отвела ему место в точке пересечения общественного приговора об изоляции и юридического знания, определяющего дееспособность правовых субъектов. Только тогда, когда прочно утвердился синтез этих начал, стала возможна "позитивная" наука о душевных болезнях и все те гуманные чувства, благодаря которым безумец был поднят до уровня человеческого существа. Синтез этот – в некотором смысле *априорная* конкретная основа всей нашей психопатологии с ее претензией на научность⁴.

Да и так ли уж здоров и нормален так называемый "нормальный человек"? После работ психоаналитиков в этом стоит хоть чуть-чуть усомниться.

И наконец, еще А.Маслоу показал в своих исследованиях неправомерность подобного подхода. Если бихевиористски и позитивистски ориентированные психиатры были настроены на интерпретацию трансперсонального опыта (в том числе и святых и мистиков различных религий) как психопатологии, то гуманистическая психология (прежде всего А.Маслоу) показала психотерапевтическую ценность трансперсонального опыта и его положение "над", а не "под" обыденными психическими состояниями.

Мы не должны забывать, что целые культуры (и прежде всего такая великая, как индийская) не только включали психотехническую практику достижения трансперсональных состояний в свои фундаментальные основоположения, но и рассматривали трансперсональный опыт в его наиболее тонких формах в качестве своих высших ценностей, а группы людей, занятых психотехнической практикой изменения сознания, не только имели высокий социальный статус, но и внесли огромный вклад в разработку целых пластов цивилизаций, к которым принадлежали.

В конце концов, стремление к изменению сознания, видимо, присуще природе человека: ведь даже, как уже говорилось, эстетическое наслаждение, переживаемое от созерцания произведений искусства, которое традиционная эстетика склонна рассматривать в качестве цели искусства, строго говоря, является измененным состоянием сознания.

Относительно ИСС можно утверждать, что они не имеют никакого отношения к сфере психиатрии, если не ведут к разрушительному воздействию на личность и к ее деградации, то (а исторически переживания мистиков зачастую оказывали достаточно интенсивное воздействие на духовную, в том числе и интеллектуальную, культуру и не оказывали деградирующего влияния ни на личности этих мистиков, ни на те общества, которые за этими мистиками следовали в том или ином отношении). Для полной ясности скажу, что под мистиками я подразумеваю здесь не каких-нибудь спиритов с их "столоверчением", а православных и католических подвижников и аскетов, индийских йогов, суфиев-мусульман, отшельников-даосов и т.д.

По существу, взгляд на трансперсональный опыт как на некие патологические состояния проистекает из своеобразной канонизации наукой Нового времени позитивистски истолкованной ньютоново-картезианской картины мира, культурологически вполне адекватной канонизации средневековой церковью эллинистической космологии Птолемея. Из этой "канонизации" проистекал вывод о том, что любое иное мировосприятие (то есть не коррелирующее с ньютоново-картезианскими представлениями) патологично⁵. Но современная научная парадигма в значительной степени изменилась и продолжает меняться, и мир современной науки весьма отличается от мира Ньютона и Декарта. Но никто же не считает психотиками современных физиков с их теорией относительности, корпускулярно-волновым дуализмом, искривленным пространством-временем и закругляющейся бесконечной Вселенной.

Конечно, для нашего обыденного сознания вполне актуально не только ньютоново-картезианское, но и птолемеевское мировидение: ведь для нашего повседневного опыта Земля вполне плоская и Солнце вращается вокруг нее, восходя на востоке и заходя на западе.

Теперь представим себе человека, развившего в себе способность каким-то особым образом воспринимать мир иначе, адекватно релятивистской и квантовой физике нашего времени. Следует ли его на этом только основании считать шизофреником? Предположим на минуту, что древние (и не очень древние) "мистики"⁶ посредством определенной практики (она обычно называется психопрактикой; индийцы обозначают ее словом "йога") достигали способности воспринимать мир в его, скажем, аспектах, недоступных для обыденного восприятия; методы психопрактики в таком случае будут аналогичны научным приборам, расширяющим наше восприятие. Так не будет ли в таком случае игнорирование их опыта аналогичным поведению известного иезуита, не только не верившего, что Галилей может в телескоп видеть спутники Юпитера, но и принципиально отказывавшегося даже смотреть в этот прибор. Но, собственно, проблема возможности интерпретации трансперсонального опыта как особой формы познания и содержания этого познания и составляет предмет настоящей статьи. Разумеется, я далек от того, чтобы стремиться решить столь сложную и дискуссионную, а в некотором смысле и "экзотическую" для современной философии проблему в рамках одной статьи, и

поэтому речь должна идти лишь о постановке соответствующей проблемы, как это, собственно, и указано в заглавии настоящей работы.

Итак, мы имеем словосочетание "трансперсональный/мистический опыт". Если об определении "трансперсональный/мистический" уже кратко было сказано выше, то о том смысле, в каком соответствующие переживания являются опытом, сказать еще предстоит.

Здесь не место рассматривать те определения опыта, которые известны нам из истории философии, и тем более полемизировать с ними. Поэтому я ограничусь, по возможности, краткой информацией о том, в каком именно смысле буду употреблять слово "опыт".

Конечно, дорефлексивно все мы, по-видимому, ставим знак равенства между любым психическим переживанием или состоянием и опытом, понимая последний, по существу, как психический опыт, независимо от того, обусловлен ли он восприятиями внешнего мира или сугубо внутренними переживаниями. Короче говоря, опыт — это то, что стало достоянием сознания. Конечно, подобное понимание опыта было бы оспорено рядом мыслителей, в том числе и такими великими, как Кант, который не считал возможным отнести к опыту даже самосознание, или сознание собственного существования по принципу картезианского *cogito*. Но тем не менее повторю, что дорефлексивное, или, если угодно, интуитивное, понимание опыта фактически сводит его к психическому опыту (опыт как сумма психических переживаний и состояний в самом широком значении этих слов). Подобное понимание опыта меня (по крайней мере в контексте данного "дискурса") вполне устраивает, однако ограничиться им все же нельзя.

Поэтому мне хотелось бы сослаться на авторитет У.Джеймса (кстати, одного из пионеров в области исследования религиозного, в том числе и мистического, опыта), разработавшего теорию универсального, или чистого, опыта как своего рода первичного вещества или материала (в метафорическом смысле, конечно), из которого состоит все в мире⁷. При этом познание оказывается как бы отношением между двумя порциями чистого опыта. Последнее особенно важно, поскольку элиминирует представление о фундаментальной эпистемологической значимости отношения "субъект-объект", что особенно существенно при обращении к трансперсональному опыту, который, по свидетельству обширнейшей мистической литературы всех традиций и конфессий, как раз и предполагает преодоление или снятие субъект-объектных отношений (так, в ряде направлений индо-буддийской мысли высшее состояние сознания, или сознание *par excellence*, описывается как *адвайта*, или *адвая*, — недвойственное, то есть трансцендентное субъект-объектному дуализму; вместе с тем это же состояние характеризуется также как гносис, *джняна*, высшая форма знания). Интересно, что в одной из ранних упанишад ("Брихадараньяка упанишаде") к высшей форме трансперсонального опыта даже не прилагается слово "сознание": сознание предполагает двойственность познающего и познаваемого, воспринимающего и воспринимаемого, тогда как в состоянии освобождения (*мокиша*) все становится одним *Атманом* (абсолютное Я), который "недвойствен" (*адвайта*), будучи единым "сгустком" познания. Как это определяется автором текста, сознание невозможно без дуализма познающего и познаваемого, воспринимающего и воспринимаемого. Но в состоянии религиозного освобождения (*мокиша*) все есть лишь Одно — единый и единственный Атман, один без второго — недвойственный и недихотомичный равный самому себе

"сгусток" познания (*джняна, гнозис*). Соответственно, после освобождения сознание как продукт субъект-объектных отношений исчезает. Поэтому можно даже сказать, что высшие формы мистического опыта (пиковые ИСС⁸) не являются состояниями сознания вообще (по крайней мере, если мы будем использовать слово "сознание" терминологически строго), ибо сознание не участвует в них вовсе⁹. Поэтому, видимо, следует согласиться с Нельсоном Пайком, когда он критикует такого авторитетного исследователя мистического опыта, как Уолтер Теренс Стэйс, за его понятие "интровертивного мистицизма"¹⁰. Пайк настаивает на том, что в мистическом сознании, как оно описывается Стэйсом, вообще ничего не дано, не дано никакое содержание. Это верно. Но с другой стороны, так называемое "мистическое сознание" не есть сознание как модус субъекта в его отношении к объекту. Это чистый недвойственный гнозис, в котором совпадают знание, знающий и познаваемое. Это весьма специфическое состояние, лишенное субъект-объектности. Но что же в нем все-таки дано? Видимо, здесь мы не имеем дела с таким типом опыта, в котором нечто вообще может быть "дано". Это разум "неразумения", сознание без интенциональности. Такое сознание, конечно, невозможно с точки зрения феноменологии Э.Гуссерля или Ф.Брентано, но некоторые современные специалисты в области изучения мистического опыта выдвигают серьезные сомнения в релевантности такой позиции феноменологии¹¹. Таким образом, пиковый трансперсональный опыт и пиковые ИСС могут быть оценены как сознание *per se*, сознание как таковое или, лучше, как сознание, направленное на себя самое, сознание, переживающее себя как чистая осознанность (*pure awareness*), по выражению Роберта Формэна¹².

Важно, что теория "чистой осознанности" наносит существенный удар по влиятельной в США и вообще на Западе доктрине Дэниэла Деннетта, автора книги с претенциозным названием "Объясненное сознание"¹³. Деннетт поставил перед собой довольно неблагодарную задачу – соединить феноменологию с материализмом. В XIX в. Ланге и Гельмгольц истолковали кантовские априорные формы как физиологические свойства органов чувств. Точно то же самое Деннетт пытается сделать с гуссерлевской интенциональностью.

Как известно, интенциональность можно выразить формулой: "Нет мышления без предмета – оно всегда о чем-то". Если интенциональность обернуть, получится отказ от рассмотрения предметов вне мышления – т.н. объективной реальности. То есть феноменология рассматривает только мышление (*cogito*), наполненное неким содержанием (*cogitatum*), и только предметы, которые этим содержанием являются. Всё остальное она выносит за скобки (феноменологическая редукция).

По версии Деннетта, интенциональность – функция материальных систем (например, мозга), которая может существовать до всякого сознания и присуща даже неживым системам. Сознание появляется лишь в результате эволюции (понимаемой строго по Дарвину), когда интенциональная система становится столь сложной, что должна включать самое себя в качестве собственного момента. В биологическом смысле интенциональность выражается в соотношении предметов и состояний живого организма. Она может быть выражена формулой: "Нет предмета, не связанного с каким-то моим состоянием; нет состояния, не связанного с каким-то предметом". Таким образом, каждому предмету приписывается некое биологическое значение, а каждому состоянию – некое предметное значение. На достаточно высоком уровне это опредмечивание состояний и осмысление предметов осуществляется посредством языка, который полностью исчерпывает специфику сознания: нет сознания вне языка, нет языка вне сознания. Интенцио-

нальность – та самая промежуточная переменная, которую необихевиористы (к коим относится и Деннетт) пытаются вставить в цепочку "стимул – реакция".

Деннетт считает, что его модель удачно замещает декартовскую, которую он обзывает "картезианским театром". Напомню, что Декарт делит сознание на *cogitationes* (отдельные переживания) и некое "Я", которое эти переживания переживает. Но кто воспринимает это Я? Еще одно Я? И так до бесконечности? (Эта неуловимость сознания для самого себя была замечена еще древнеиндийскими мыслителями.) В противовес "картезианскому театру", где воспринимающие друг друга сознания множатся до бесконечности, Деннетт предложил т.н. многопроектную (*multiple drafts*) модель сознания. Нет никакого Я, никто в целом не переживает, все потоки восприятий не сходятся ни в какой одной точке, а снуют вполне самостоятельно. А как же возникает единство апперцепции? Оно заранее запрограммировано интенциональной системой, т.к. мы с самого начала не воспринимаем ничего такого, для чего уже нет какого-то значения в этой системе. При этом и качества (*qualia*) – то же, что *cogitationes* у Декарта и Гуссерля – Деннеттом радикально отрицаются.

Вместо них есть лишь акты придания значения, сводящиеся к лингвистическим операциям и выражающиеся в тех или иных мозговых процессах (атомных, молекулярных и т.п.)¹⁴

Ясно, что чистая осознанность как направленное само на себя недвойственное сознание, есть "анафема" для системы Деннетта, и обоснование существования такового, по существу, делает "объяснение сознания", предпринятое Деннеттом, весьма сомнительным. К сожалению, концепция Деннетта абсолютно европоцентрична и достижения восточных объяснений сознания им абсолютно игнорируются, тогда как буддийская анатмавада (как в классическом абхидхармистском, так и в йогачаринском варианте) вполне могла бы стать для него примером альтернативной интерпретации сознания даже без тени какого-либо "картезианского театра".

Важно отметить, что информация о пиковых состояниях сознания, сообщаемая нам мистиками всех времен и народов, исключительно значима для нашего понимания принципов функционирования и даже самой сути ума и сознания. Как отмечает тот же Формэн: "Должно быть совершенно ясно, что относительно проблем опыта суждения философов не обладают законодательной силой. Не имеет никакого значения, сколько Юмов, Муров или Хамильтонов заявляют, что они не могут ухватить себя вне перцепций и восприятий, ибо эти их заявления ничем не помогут нам понять, каким опытом обладают индийский монах, брат-доминиканец или суфий после многих лет практики йоги, Иисусовой молитвы или суфийских танцев. Конечно, многие мистики сообщают нам, что они испытали нечто совершенно уникальное. Вероятно, Юм или Мур предприняли две или три необременительные и скоропалительные попытки "поймать" себя вне перцепций и восприятий. Более того, подобные попытки вполне могли быть элементами их философских проектов. Однако, видимо, не осознавая опытных импликаций своих попыток "увидеть нечто относительно сознания", они едва ли могли позволить себе полностью "уйти в себя". Кто сможет утверждать, что они достигли состояния "безмолвного сознания" после нескольких лет практики медитации, визуализации или других практик, не обремененных их имплицитно присутствующими предубеждениями? Кто возьмется утверждать, что описанию восприятия голубого цвета, данному профессором Муром, предшествовала его двадцатилетняя практика тантрической визуали-

зации голубой мандалы? А ведь все это вопросы эмпирического, а не логического или предпосылочного характера. Существует огромная разница между повседневными эмпирическими попытками "провести интроспекцию чувственного опыта" сознания и путем созерцательной трансформации; первое не накладывает логических ограничений на последнее"¹⁵.

Рассмотрим проблему опыта и субъект-объектного дуализма с другой стороны.

В течение очень длительного времени философия по большей части (хотя и не всеми философами) рассматривала субъектно-объектную оппозицию как онтологически базовую. Однако, думается, подобный взгляд неправомерно онтологизирует эпистемологическую значимость данного отношения. Метафизически отношения между субъектом и объектом, видимо, много сложнее, и они не разведены по две стороны некой пропасти, с одной стороны которой некий самосущий субъект или созерцает объект, или воздействует на него. Подобный взгляд уже принес немало вреда, причем в сфере совершенно практической: представление о человеке как самостоятельном субъекте, противостоящем природе как своему объекту и овладевающему ею, во многом лежит в основе современного экологического кризиса в развитых странах. Между тем представляется достаточно очевидным, что человек не есть подобный автономный субъект., что он сам включен в природу и является ее органической частью и что только наличие самосознания создает иллюзию самодостаточности субъекта и его противопоставленности природе-объекту. Между прочим, это означает также и возможность весьма неклассического решения проблемы соотношения части и целого: ведь, с одной стороны, субъект включен в объект (человек – часть природы), а с другой – объект включен в субъект как его часть через восприятие и интериоризацию в качестве *переживаемого* мира – фанерона по терминологии Чарльза Пирса ("Мне все равно, вселенная – во мне" – А.Блок). Целое оказывается, таким образом, сложной системой взаимоотражения объективной и субъективной сторон опыта¹⁶.

Если мы будем исходить из представления об универсальности чистого опыта, в котором нет места для онтологической оппозиции субъекта и объекта, то вообще сможем рассматривать субъект в качестве некоего самосознающего фокуса этого опыта, некоей "воронки" на его водной глади, или в качестве центра самосознания чистого опыта. В таком случае мы не столько живем во внешнем мире, сколько *переживаем* его¹⁷, он становится как бы *объектным* аспектом чистого опыта, тогда как человек станет его *субъектным* аспектом, а само реальное целое метафизически окажется трансцендентным субъект-объектной дихотомии, сохраняющей лишь практическую (поведенческую), психологическую и эпистемологическую значимость.

Против концепции чистого/универсального опыта может быть выдвинуто одно существенное возражение, которое, собственно, и высказывает Б.Рассел, полемизируя с У.Джеймсом. Оно заключается в следующем.

Некоторые действительно имеющие место события не даны в опыте, и тем не менее мы знаем, что они происходят (например, процессы на обратной стороне Луны – пример Б.Рассела). Однако думается, что это возражение некорректно, поскольку оно имеет в виду только непосредственный опыт, хотя опыт может быть и опосредованным. Более того, мы создаем приборы, являющиеся как бы продолжением и усовершенствованием наших органов чувств для расширения опыта.

Ниже я приведу цитату из Вл.С.Соловьева, который говорит только о религиозном опыте, хотя на самом деле его мысль гораздо шире и его аргументация вполне применима и в данном случае в связи с проблемой чистого опыта:

Конечно, наше удостоверение в предметах религии не покрывается данными нашего религиозного опыта, но столь же несомненно, что оно основывается на этих данных и без них существовать не может, точно так же, как достоверность наших астрономических знаний не покрывается тем, что мы видим и наблюдаем на небе, но несомненно основывается только на этом. Яркую иллюстрацию можно видеть в знаменитом открытии Леверрье. Во-первых, это открытие было обусловлено *данным в опыте* (курсив везде мой. — Е.Т.) явлением других планет и их вычисленными на основании *наблюдений* орбитами; а во-вторых, дальнейшие математические вычисления и комбинации, приведшие парижского астронома к необходимости новой планеты, никому не могли сами по себе дать уверенности в ее действительном существовании, так как она могла бы оказаться таким же ошибочным заключением, как "противоземие" пифагорцев. Все свое настоящее значение работа Леверрье получила только через свою опытную проверку, т.е. когда новая планета была действительно усмотрена в телескоп. <...> Вообще, главная роль в успехах астрономии несомненно принадлежит телескопу и спектральному анализу, т.е. усовершенствованным способам наблюдения и опыта¹⁸.

Таким образом, можно говорить о непосредственном (актуальном) опыте и принципиально возможном, но не актуализованном опыте. Пока явление не стало достоянием актуального опыта, его существование остается проблематичным (в случае с обратной стороной Луны можно сказать, что в опыт человечества она вошла и существование ее было доказано только после облета Луны искусственным спутником, до этого же момента вполне могли оставаться теоретические сомнения — а вдруг, например, Луна вообще односторонняя, подобно кольцу Мёбиуса?). Важно к тому же констатировать принципиальную возможность опыта восприятия обратной стороны Луны даже при отсутствии непосредственного восприятия. Если бы таковой опыт был невозможен или Луна была ненаблюдаема, то откуда мы могли бы вообще что-то знать о ее существовании.

Более того, рассматриваемое возражение неприемлемо даже для критики субъективного идеализма, как это опять-таки показывает Вл.С.Соловьев:

"Предсказания затмений и прочие триумфы точной науки могли бы опровергать разве лишь никем, впрочем, не представляемую точку зрения "волюнтаризма", или "арбитрализма"... Но к субъективному идеализму, по которому мир явлений есть *строго упорядоченная или закономерная система* галлюцинаций, триумфы науки не находятся ни в каком отношении. Думать, что сбывающиеся предсказания затмений говорят что-нибудь в пользу реальности этих явлений, значит, уже предполагать реальное значение времени, т.е. именно то, что требуется доказать"¹⁹.

То есть и у субъективного идеалиста ненаблюдаемость обратной стороны Луны, с одной стороны, не вызывает сомнения в ее существовании как феномена (этот феномен актуализируется для восприятия и станет достоянием опыта в соответствии с законами, заданными явлениям творящим сознанием), а с другой — все астрономические наблюдения не являются доказательствами ее реального существования вне сознания субъекта.

Таким образом, наиболее распространенные возражения против теории чистого опыта не могут считаться достаточно основательными, и потому я позволю себе,

не рассматривая этот вопрос подробнее, исходить в данной работе из этой теории.

Итак, будем рассматривать сущее как чистый опыт (я не говорю – психический опыт, поскольку это потребовало бы сложных определений понятия "психического"), лишенный онтологической дихотомии "субъект-объект". Значит, мы имеем двуполярное пространство опыта – человек/живое существо с переживаемым им миром. Понятно, что каждый переживает свой собственный мир, причем миры разных живых существ весьма отличаются друг от друга. Так, наш, "человеческий" мир наполнен цветами, звуками и почти лишен запахов, тогда как мир собаки бесцветен, беден звуками, но изобилует запахами. Сосна для человека – дерево, которым можно любоваться, но можно и использовать как древесину. Для лисицы сосна – дом и убежище, поскольку в ее корнях расположена ее нора. А уж какова сосна в "мире короеда", который и живет в ней, и питается ею, и вообще вообразить трудно²⁰. Или, как говорили буддисты, то, что для человека – река Ганг, в которой совершают омовение, для божества – поток амброзии (амриты), а для обитателя ада – река расплавленного свинца, в который его окунают служители бога смерти Ямы.

И бессмысленно рассуждать, какой из этих миров "настоящий". Ошибочно было бы думать, что наука откроет нам "мир как он есть". Конечно, благодаря науке мы знаем, что наш глаз воспринимает волны разной длины и "кодирует" их в виде цветов, чего не делает глаз собаки, живущей в бесцветном мире. Благодаря науке мы знаем о микро- и макром мире, в результате чего казавшееся незыблемым вещество начинает таять, превращаясь в неуловимые энергетические сполохи. Но тем не менее и вся стратегия науки строится исходя из "человеческих" представлений о мире, да и наблюдатель – "человек человеческого мира" сам является элементом системы любого эксперимента, оказывающего влияние на него. В конечном счете даже научная картина мира, пострелятивистской физики оказывается "человеческой, слишком человеческой", что, впрочем, наука начинает понимать. Короче говоря, наука тоже изучает именно переживаемый нами мир, а не мир того, что есть так, как оно есть (*тамхата* в буддийской философии и "вещь сама по себе" у Канта). При этом, повторю, я не считаю, что человек (и любой прочий субъект, а животное тоже следует считать субъектом и в биологическом, и в эпистемологическом смысле) отделен от переживаемого им мира – объекта некоей китайской стеной. Напротив, субъект и объект есть нечто единое и членимое только в абстракции, отделяемое друг от друга не онтологически, а только эпистемологически. Но возможно ли познание той действительности, что не только предлежит этому миру чистого опыта как некая субстанция (взгляд, безусловно, устаревший), но и образует саму природу чистого опыта подобно тому, как вода образует природу и любой волны (своего состояния), и любого водоема (своего явления). Я думаю, что да. И я думаю, что именно трансперсональный опыт является формой такого познания. Но вначале надо сказать еще несколько слов об отношении субъекта к объекту.

Выше уже неоднократно говорилось о недихотомичности субъекта и объекта, и притом недихотомичности эмпирической. Однако эпистемологически (а также в самосознании) они все же разделены как "я" и "не-я".

Здесь можно привести пример, имеющий отношение к учению буддийской школы йогачара (виджнянавада). Эту школу иногда неправомерно сравнивают с учением Беркли (см. также введение). Такое сопоставление, как уже говорилось, некор-

ректно по ряду причин, из которых сейчас существенна одна. Для Беркли нереален лишь объект, представляющий проекцию идей, вложенных Богом в душу человека, тогда как субъект (душа) вполне субстанциален и самодостаточен. В виджнянаваде и эмпирический субъект, и коррелирующие с ним и переживаемые им объекты равным образом не самодостаточны и в своей обособленности нереальны, обретая реальность (да и то относительную) только в субстратном сознании, которое полагает эмпирический субъект и мир объектов и к которому и субъект и объект равно сводятся. Приведу пример сновидения, поскольку и сами йогачарины любили метафору сновидения. В сновидении реальностью обладает только мозг спящего (аналогичен субстратному сознанию виджнянавады), проецирующий как агента сновидения (с которым себя мозг и отождествляет, подобно тому как в учении виджнянавады субстратное сознание соотносит себя с эмпирическим субъектом), так и коррелирующие с ним образы объективного мира, который агент сновидения принимает за вещи вне его. Соответственно, агент сновидения и образы сновидения равным образом сводятся к функционирующему мозгу спящего, который, так сказать, трансцендентен субъект-объектной дихотомии, хотя эмпирически (на уровне самосознания эмпирического субъекта и деятельности его познавательной способности) субъект-объектные отношения и имеют место.

Этот пример из философии виджнянавады понадобился мне для того, чтобы показать психологическое и эпистемологическое наличие субъект-объектной дихотомии при его отсутствии в онтологическом отношении. Собственно, онтологизация и абсолютизация субъект-объектной дихотомии и явилась очень важной чертой развития новоевропейской философии. Но сейчас я хотел бы подчеркнуть именно относительное (психолого-эпистемологическое и, конечно, практическое) наличие субъект-объектных отношений.

Вместе с тем реально субъект к объект объемлют некое единство, которое я не склонен понимать сугубо феноменалистически. Видимо, феноменалистическому единству предшествует некое единство сущностное, обеспечивающее единоприродность и субъекта и объекта как двух полюсов поля чистого опыта. Существует ли возможность познания этого единства, и если да, то благодаря чему? Полагаю, что да.

Я считаю, что феноменологическое единство чистого опыта нуждается в источнике, трансцендентном ему еще и потому, что содержание нашего опыта нам трансцендентально задано или предпослано: мы не можем изменить большую часть данного нам в опыте по нашей воле; человек не всемогущий господь бог своего фанерона, он не властелин солипсистской Вселенной. Универсум опыта задан нам чем-то, трансцендентным самому фанерону, будь этот трансцендентный источник опыта материей материалистов или Богом теистов, но в любом случае именно он предлежит феноменологическому единству как некое трансцендентное недихотомичное (*адвая*) бытие, полагающее себя через двуполярное пространство чистого опыта.

Глава 3

К ПРОБЛЕМЕ ЭПИСТЕМОЛОГИЧЕСКОЙ И МЕТАФИЗИЧЕСКОЙ РЕЛЕВАНТНОСТИ ТРАНСПЕРСОНАЛЬНОГО ОПЫТА

Итак, и субъект и объект представляют собой единое целое – поле чистого опыта. Следовательно, человек, как и любая иная часть природы, представляет собой явление, или обнаружение исходного единства, образующего его природу, наряду с природой любых иных феноменов. А.Шопенгауэр (и я думаю, не без влияния восточной мысли, всегда отдававшей предпочтение самопознанию) справедливо, на мой взгляд, отметил, что единственным путем к познанию реальности, обнаруживающей себя в явлениях ("вещи самой по себе", по принятой им кантианской терминологии), будет самопознание, поскольку все иные явления, кроме себя самих, даны нам только опосредованно, только как бы извне, но не изнутри (и действительно, мы не обладаем эмпатией проникновения изнутри в наш объект или другой субъект), тогда как себя мы знаем изнутри и природа истинносущего может быть дана нам в самосознании²¹. Поскольку человек как часть мира является обнаружением той же природы, что и весь мир, ему легче обнаружить эту природу в себе, чем во внешнем мире (точнее, это единственно возможный путь, если только, конечно, мы не последовательные позитивисты и не стремимся смотреть на философию как на комментарий к достижениям естественных наук, к тому же не так этим наукам и нужный). Теперь примем (по крайней мере, временно) гипотезу, согласно которой трансперсональный опыт и есть некая особая форма познания – гносиса, постигающая совершенно особым образом собственную природу и природу универсума в силу ее принципиальной имманентности и доступности познанию изнутри субъекта.

Конечно, трансперсональный опыт весьма многообразен, однако принципиально в нем можно выделить два основных уровня – уровень *архетипический*, который становится открытым самосознанию в символических образах в виде всевозможных видений, теофаний, знамений и т.п. (сфера преимущественного интереса юнгианской психологии, избегавшей, впрочем, проблемы онтологического статуса этой сферы), и уровень собственно трансперсональный, предполагающий переживание единства/тождества с онтологической основой мира и особого, трансцендентного субъект-объектной дихотомии, познания (гносиса). Здесь меня интересует только этот, собственно трансперсональный тип. Мы можем описать такое познание как движение от концептуализированного (ментально сконструированного) мира явлений к неконцептуализированному знанию реальности, как она есть (татхата, или таковость буддийских текстов). Такое знание (гносис) определяется в буддийских махаянских текстах как знание реальности "ятха бхутам", то есть таковой, какова она ЕСТЬ вне воздействия искажающей силы концептуализирующего ума.

Сейчас я приведу цитату из одной из поздних упанишад, а именно "Майтри упанишад" (вторая половина I тыс. до н.э., поскольку она описывает практически все основные параметры как собственно трансперсонального опыта/переживания, так и психотехнической практики, то есть методов получения этого опыта):

...Ибо сказано так: И тот, который в огне, и тот, который в сердце, и тот, который в солнце, – это единый. – Кто знает это, тот идет к единению с единым.

Вот правило для достижения этого [единства]: сдерживание дыхания, прекращение деятельности чувств, размышление, сосредоточенность, созерцательное исследование и полное слияние – это называется шестичастной йогой. Когда благодаря ей просвещенный видит златоцветного творца, владыку, пурушу, источник Брахмана, то, освобождаясь от добра и зла, он соединяет все в высшем неразрушимом [начале]. Ибо сказано так:

Как звери и птицы не ищут пристанища у пылающей горы,
Так грехи не ищут пристанища у знатока Брахмана.

И также сказано в другом месте: Поистине, когда просвещенный удержит свой разум от внешних [объектов] и [его] дыхание заключит в себе предметы восприятия, пусть он пребывает лишенным представлений. Поскольку живое существо, зовущееся дыханием, возникло здесь не из дыхания, поистине, пусть поэтому дыхание заключит [себя] – дыхание – в называемое турьей²². (*Майтри упанишада*, 6, 17-19)²³

Проанализируем кратко данный фрагмент. Во-первых, он содержит интересные теоретические идеи. Согласно ему, истинносущее (Атман) трансцендентно субъект-объектной дихотомии, раскрываясь, однако, как в субъекте, так и в объекте, ибо оно истинная суть как сердца (то есть сознания), так и огня и солнца (в другой упанишаде сказано еще сильнее: "Один и тот же Атман (истинное Я. – *E.T.*) во мне и в этом солнце", что отнюдь не подразумевает ничего, подобного гилозоизму или панпсихизму).

Во-вторых, текст содержит лаконичное описание психотехнической процедуры, ведущей практикующего к трансперсональному опыту реализации этого универсального Я²⁴. Это, прежде всего, интериоризация интенциональности сознания, отвлечение чувств от объектов чувств, прекращение репрезентативной функции сознания (прекращение формирования представлений), достигаемое сосредоточением, или концентрацией сознания и контролем над дыханием (цели и методы, известные мистическим традициям всех времен и народов от даосов в Китае до исихастов в Византии). Применение этих методов постепенно открывает один за одним слои психики от уровня сознания к бессознательному, затем обнажая для самосознания наиболее глубокий уровень, уровень надындивидуальный, который рассматривается автором упанишады как Атман, то есть Я каждого существа и суть любого феномена вообще. Другими словами, если мы будем рассматривать всю тотальность опыта как пирамиду, то основанием ее будет повседневный опыт с эмпирической и эпистемологической оппозицией "субъект-объект", а вершиной – то, что упанишады называют Атманом, в котором субъект и объект окончательно сходятся в одной точке.

Перейдем от текста индийского к тексту западноевропейского Средневековья, а именно к проповедям доминиканского католического мистика, проповеди которого оказали сильное влияние на развитие спекулятивной мысли Германии (еще один пример воздействия мистического опыта через рационализацию в описании на философию), а именно – на Мейстера Экхарта (1260-1327). Он говорит:

Но если я познаю Его (Бога. – *E.T.*) без посредства, я стану вполне Он, а Он – Я! Это именно я разумел. Бог должен стать "я", а "я" – Богом; так всецело одним, чтобы этот Он и это "я" стали одно и так пребыли...²⁵

Здесь, по существу, описывается опыт, близкий (а может быть, и тождественный) опыту реализации Атмана из "Майтри упанишады" и других упанишад, где он порождает знаменитую формулу "tat tvam asi" – "Ты – То еси", хотя и представлен с

помощью совершенно иного языка описания (к проблеме соотношения трансперсонального опыта, языка его описания и культурной детерминации описания опыта я обращусь ниже)²⁶.

Успехи двух, казалось бы, совершенно различных наук позволяют в настоящее время продвинуться в интерпретации эпистемологических и метафизических аспектов мистического опыта: это трансперсональная психология и современная пострелятивистская физика.

Первая, изучая природу психики, на огромном эмпирическом материале показала закономерность возникновения переживаний, типологически аналогичных мистическим, описала их и выдвинула ряд интерпретирующих гипотез философского характера (порой, к сожалению, довольно наивных и сильно отдающих "поп-философией" "ню-эйджа"), окончательно доказав нормальный (непатологический) и даже прагматически (в том числе и в психотерапевтическом плане) позитивный характер соответствующих состояний.

Вторая показала неадекватность картезианско-ньютоновской парадигмы современному пониманию физической реальности и прямо поставила вопрос об онтологии субъект-объектных отношений в контексте разработки новой естественно-научной парадигмы (остается, правда, надеяться, что при решении этой проблемы теоретически мыслящие физики не остановятся на примитивном панпсихизме). Здесь прежде всего следует назвать имена Д.Бома, автора теории "имплицитного (вложенного) порядка" и Дж.Чу (лауреата Нобелевской премии по физике 1997 г.), разработавшего "шнуровочную" (bootstrap) теорию структуры универсума, провозглашающую принцип голографичности (термин известного нейрофизиолога К.Прибрама) и холистичности универсума, когда "все имманентно всему", все присутствует во всем, подобно бесконечной сети бога Индры в одной из буддийских сутр – в этой сети из драгоценных камней каждый камень отражает в себе все остальные камни и сам до бесконечности отражается всеми другими камнями.

Вот характерный пример того, к каким вопросам приводят современного физика его исследования:

Мы находим странные следы на берегу неведомого. Мы разрабатываем одну за другой глубокие теории, чтобы узнать их происхождение. Наконец, нам удастся распознать существо, оставившее эти следы. И – подумать только! – это мы сами. (А. Эддингтон)²⁷

И если субъект и объект действительно не онтологичны, если предельный уровень реальности трансцендентен их оппозиции, *являя себя*, однако, в эмпирическом мире и как универсум объектов, и как множество отдельных субъектов (не противопоставленных ни объекту, ни друг другу онтологически!), то не следует ли предположить не только гомогенность, но и гомоморфность субъекта и объекта (в смысле структурной аналогии), их взаимовключенность и "голографичность"? А если это так (а данные трансперсоналистов и умозаключения ряда физиков дают основания предполагать, что это так), то тогда не пересекутся ли в какой-то предельной точке параллельные пути психолога-трансперсоналиста, погружающегося вглубь субъекта, и физика-теоретика, идущего вглубь объекта (причем его познание будет по необходимости оставаться опосредованным, а не непосредственным, как в случае интросубъективного движения), и не воскликнут ли они тогда словами упанишады: "Этот Атман есть сам Брахман!" (абсолютный субъект и абсолютный объект совпадают). И если это произойдет, то можно будет считать

вполне доказанным, что так называемые "мистики" были пионерами постижения этого единства, переживая его в своем трансперсональном опыте²⁸. Пока же это, конечно, предположение, которое я выше попытался в достаточной степени умозрительно обосновать при помощи концепции чистого опыта, предполагающей снятие онтологической дихотомии "субъект-объект" с самого начала.

Кант отмечает в своей "Критике чистого разума", что знание "вещи как она есть" (Ding an sich) может стать теоретически возможным только в том случае, если мы сможем упразднить наши априорные формы чувственного созерцания (такие, как пространство и время) и заменить их иными формами созерцания, уже не чувственного. Можно предположить, что мистический/трансперсональный опыт и есть познание благодаря такой неведомой нечувственной интуиции, существование которой Кант допустил только гипотетически.

Здесь мы вплотную подходим к проблеме эпистемологической релевантности такого рода познания. Я ограничусь аргументами Роберта Формэна, которые представляются мне достаточно валидными и хорошо обоснованными²⁹.

1. Основанием любого опыта является чистое осознание, которое связывает воедино содержания актов сознания и самое себя во временном континууме, будучи трансцендентным любому содержанию.
2. Существуют по меньшей мере две модальности, или состояния сознания, обнаруживаемые в трансперсональном опыте: событие явленности чистой осознанности и мистическое единение. Они имеют различные когнитивные или эпистемологические структуры.
3. Мистический (трансперсональный) опыт демонстрирует соответствующие сообразные структуры во все времена и во всех культурах. Факт Чистой Осознанности, переживание мистического единства и единения (unio mystica) и, возможно, другие формы ИСС обнаруживают замечательное сходство как во времени, так и в пространстве.
4. Трансформативный процесс (психопрактики, психотехники), приводящий к трансперсональным переживаниям и пиковому опыту всегда и везде имеет сходную структуру.
5. Сама осознанность и мистический опыт, выводимый из нее, являются не результатом некоего научения или социокультурной обусловленности, а результатом проявления некоей имманентной человеческой способности³⁰.

Другой американский ученый, Р.Л.Франклин, указывает, что все виды мистического опыта обладают одним и тем же фундаментальным качеством, названным им "ароматом нераздельности" (the flavor of nonseparateness). Оно может быть понято как сильное чувство единства, которое является базовым практически для всех известных нам мистических традиций³¹. Здесь также можно сослаться на авторитетное мнение Уолтера Стэйса, горячо отстаивавшего теорию универсальности и единства мистического опыта всех культур и традиций. Стэйс даже отверг идею существования специфического теистического мистицизма из-за несоответствия этой идеи эмпирическим фактам³². Он горячо поддерживал понимание природы мистического опыта и пиковых ИСС как объективной, общезначимой и транссубъективной, равно как и ее феноменологическое единство, известное нам из текстов мистиков всех эпох и культур³³.

ЕДИНСТВО ТРАНСПЕРСОНАЛЬНОГО ОПЫТА И МНОГООБРАЗИЕ ИСТОРИКО-КУЛЬТУРНЫХ ФОРМ ЕГО ОПИСАНИЯ

Но если мистический/трансперсональный опыт содержит, по крайней мере, элемент истинного познания, то почему же мы имеем *множество* его описаний в различных несводимых друг к другу традициях и множество доктрин, интерпретирующих его?

И тут мы вплотную подходим к сложнейшей проблеме соотношения трансперсонального опыта и языка его описания³⁴, что, в свою очередь, связано с проблемой социокультурной детерминации данного типа опыта³⁵, которую я и считаю своим долгом хотя бы вкратце затронуть здесь.

Я предлагаю выделить в трансперсональном опыте два уровня: уровень переживания, тождественный во всех традициях одного типа и слоя, и уровень выражения и описания, который будет разниться в различных традициях, поскольку адепт всегда будет передавать свой опыт в категориях и терминах своей доктрины, существующей, в свою очередь, в рамках определенной культуры, являющейся детерминантой доктринального выражения и оформления базового переживания.

Однако здесь перед нами встает вопрос о принципиальной возможности описания или знакового выражения пикового трансперсонального опыта. Он уже характеризовался здесь как неконцептуальный опыт, но ведь любое описание есть не что иное, как акт концептуализации. Я не готов дать окончательный ответ на этот вопрос, но попытаюсь предложить два возможных выхода из этого затруднительного положения. Первый сводится к ограничению принципа неконцептуальности мистического опыта: он не может быть описан во время непосредственного переживания его мистиком, но может быть выражен различными способами, как вербальными (негативное определение, символическое описание и даже интерпретация в философских понятиях), так и невербальными (вплоть до знаменитого дзэнского удара палкой). Здесь уместно еще раз вспомнить о позиции Стэйса, который установил, что:

1. Мистики часто смешивают понятия парадоксальной природы мистического опыта и его несообщаемости. Тем не менее они стремятся выразить свой опыт вполне определенными и специфическими способами³⁶.
2. Мистический опыт полностью неконцептуализируем и целиком невыразим вербально, пока он непосредственно переживается, но когда опыт становится достоянием памяти, ситуация может измениться. Теперь мистик наделен и словами, и понятиями, чтобы говорить о своем опыте в терминах своей традиции и культуры³⁷. Попутно можно заметить, что в любом случае любой неконцептуальный опыт может быть как минимум концептуализирован в качестве неконцептуализируемого (ибо подобное определение само по себе является формой концептуализации). Следовательно, неконцептуальный характер трансперсональных ИСС не может быть абсолютным³⁸. Поэтому можно, видимо, сказать, что пиковый трансперсональный опыт неконцептуален, но до известной степени (или относительно) концептуализи-

руем. Иногда данная проблема становится фактом, осознаваемым в самих религиозно-мистических традициях. Так, тибетские буддисты всегда понимали точную взаимосвязь между двумя модусами познания, то есть между знанием, обретенным через критическое исследование, которое предполагает использование понятий и концептуализации, и высшей формой опытного постижения-гносиса (сверхнормальное трансперсональное состояние Просветления, или Пробуждения), которая оценивалась как непосредственная, внеязыковая и неконцептуальная. Определенное напряжение между этими двумя модусами познания часто становилось в тибетской буддийской традиции источником недоразумений и серьезной полемики между школами³⁹.

Кроме того, религиозная доктрина может выполнять (и обычно выполняет) функцию побуждения⁴⁰ к занятиям психотехнической практикой: например, если брахманизм учит, что освобождение из мира *сансары* (рождений-смертей) возможно только через реализацию тождества Атмана и Брахмана, достигаемую благодаря практике *йоги*, то это, естественно, создает для брахманиста достаточный мотив для обращения к данной практике. Таким образом, мы имеем цепь *доктрина – трансперсональный опыт – доктринальное описание опыта*, в которой ни первый, ни последний члены не тождественны среднему члену.

Итак, при тождественности переживаний их описания могут серьезно варьировать, будучи в значительной степени, если не полностью, обусловлены контекстом той культуры, носителем которой является "мистик" (понятно, что христианский мистик не будет описывать свои переживания в терминах брахманизма, а постарается подобрать образы и понятия из собственной, христианской традиции). Так, переживание онтологического единства будет интерпретировано адвайта-ведантистом как переживание тождества индивидуально-субъективного (Атман) и универсального (Брахман) "я", буддистом – как реализация Дхармового Тела Будды, в котором исчезают все оппозиции и всяческая дихотомия, созерцателем-неоплатоником – как погружение души в ум и ума в Единое, христианином – как возвышение души до ее причастности божественному первоединству ("причастность божественному естеству", по выражению из послания ап. Петра) и т.д.⁴¹ Или еще один пример: сравните описания состояния *цзянь син* (яп. *кэнсё*; досл.: "видение природы" – имеется в виду переживание природы Будды как единой природы и самого адепта, и всего сущего) в Чань (Дзэн) и состояния *сарва атма бхава* ("все-я-бытие", "все-сам-бытие") в кашмирском шиваизме. Вы увидите, что они практически тождественны, это описание переживания бытия как бытия "я" и переживания "я" как тотальности бытия, снятия всякой грани, всякого отчуждения между "я" и бытием. Но кашмирские шиваиты исходят из индуистской доктрины атмана, вечного "я", тогда как последователи Чань – из, казалось бы, прямо противоположного буддийского учения о "не-душе", отрицающего атман.

Интересно, что в индийской религиозной традиции с ее особым вниманием к психопрактике и трансперсональному переживанию данное обстоятельство достаточно хорошо осознавалось. Это проявилось в склонности к *via negativa*, отрицательному описанию пикового переживания: то, что переживается, принципиально невыразимо и неописываемо – "не то, не то" (*neti, neti* – великое речение упанишад). Эта же тенденция к негативному описанию есть и у христианских созерцателей, особенно восточных, но в индийских традициях она выражена сильнее и недвусмысленнее. Сам метод описания высших состояний в индийских религиях

остроумно назван Д.Б.Зильберманом "семантической деструкцией языка" – когда описание при помощи принятых в культуре символов сменяется негативным (а порой, как в Чань/Дзэн-буддизме, даже нарочито парадоксальным – до гротеска) и даже указанием на условность и негативного описания (в мире глухих, замечает Д.Б.Зильберман, Шанкара никогда бы не сказал, что язык Брахмана – безмолвие)⁴².

Вполне правомерно здесь поставить вопрос о том, в какой степени культуры деформируют переживание в процессе его описания. Прежде всего следует отметить, что любое, даже самое простое, переживание никак не описывается ("Мысль изреченная есть ложь" – Ф.И.Тютчев, "Silentium"), поскольку язык, по крайней мере естественный язык, генетически вообще плохо приспособлен для описания внутреннего мира, или психических процессов⁴³. Поэтому любое описание любого, даже самого общедоступного, психического состояния или переживания деформирует его, оставаясь принципиально ущербным. Попробуйте, например, адекватно описать гнев, радость, сочувствие, страх, влюбленность и т.д. Если это у вас получится, вы можете стать величайшим писателем всех времен и народов. Даже метафоризм поэтической речи не столько помогает описать и понять, сколько сопережить (магическая суггестивность поэзии), на что, кстати, направлены метафорические (подчас выглядящие мифологизированными) описания трансперсонального опыта. Другие психотехнические методы добиваются подобной суггестии другими методами. Например, дзэнские парадоксы – *коаны* и *мондо* – имеют своей целью вызвать у подготовленного должным образом человека трансперсональное переживание (*сатори* – "пробуждение" *кэнсё* – "видение природы-сущности" и т.д.). Однако форма коана обусловлена культурой и эпохой: то, что парадоксально и суггестивно для японца XVII в., может показаться нам просто бессмысленным или, наоборот, банальным. Нужно быть глубоко верующим амидаистом, чтобы вначале ужаснуться кощунству фразы "Зуб щелкнул блоху, а уста прошептали "наму Амида буцу""⁴⁴, а потом пережить чувство освобождения от авторитарного давления традиции и прочувствовать свою собственную природу как природу Будды. Поэтому коаны для европейцев, вероятно, должны быть совсем не такими, как для китайцев и японцев. Вообще же надо отметить, что в чаньской/дзэнской традиции трансперсональный опыт в наибольшей степени свободен от культурно-доктринального редактирования: декларируя принципиальную невыразимость этого опыта, Чань категорически отказывается от его преднахождения, задавая лишь направление поиска ("Смотри в свою собственную природу и станешь Буддой!" – *Цзянь син чэн фо*).

И если уж самые простые психические состояния с трудом поддаются описанию, то тем более принципиально не-описываемо переживание, выходящее за пределы предметности, субъект-объектных отношений и вообще всяческой дихотомии. Любые формы его описания (которое в принципе невозможно в силу его трансцендентности обыденному опыту, или, если угодно, опыту в кантовском смысле, для описания которого только и предназначен язык как средство intersубъективной коммуникации)⁴⁵ будут условными и имеющими ценность только в рамках определенной культурной традиции.

Таким образом, традиции, ориентированные на психотехническую практику и трансперсональные переживания, не только в меньшей степени мифологизируют и догматически реинтерпретируют трансперсональные переживания, нежели так называемые "религии откровения", или "догматические религии", но и наделены самосознанием универсальности, неопределяемости и несообщаемости знаковыми

средствами данного опыта, к которому эти средства могут только подтолкнуть при их определенном применении, как это имеет место в дзэн или в сутрах "совершенной премудрости" (*праджня-парамита*) махаянского буддизма. Хотя индийская традиция и особенно чутка к данному обстоятельству, но она ни в коем случае не является исключением. Достаточно вспомнить знаменитую притчу великого суфия XIII в. Джалал ад-дина Руми о турке, персе, арабе и греке, решивших купить виноград, но называвших его каждый на своем языке (узюм, энгур, эйнаб и стафилъ). В результате четыре друга, не найдя взаимопонимания, подрались, не зная, что говорят об одном и том же. "Слова незнающих несут войну, мои ж – единство, мир и тишину", – завершает притчу автор. Под кажущейся простотой и дидактичностью текста скрыта глубокая мысль о тождестве денотата (объекта высказывания) при различии сигнификата (знакового выражения коннотата, то есть смыслового объема понятия, прилагаемого к денотату) – мысль, которая постоянно обсуждается в утонченнейших теориях индийской лингвофилософии.

Конечно, всегда находились люди, которые, стремясь адекватно описать и вербально выразить свой трансперсональный опыт, выходили за рамки матерней традиции, причем порой вполне сознательно. Тогда они часто становились основателями новых традиций. Самый яркий пример – Будда, который с самого начала был неортодоксальным отшельником-шраманой и который отказался от брахманистского описания своего опыта.

Но и в этом случае его описание и сделанные из него выводы оставались в рамках общеиндийской культурной парадигмы. Поэтому не прав буддолог Р.Гимелло, утверждавший, что "мистический опыт есть просто психосоматическое усиленное выражение религиозных верований и ценностей..."⁴⁶. Надо сказать, что постановка вопроса, сделанная Р.Гимелло, вообще некорректна: если мы будем полностью жертвовать истинностным аспектом того или иного суждения или явления во имя выяснения его социокультурной детерминации, то и суждение Р.Гимелло тоже может рассматриваться как всего лишь манифестация результатов воздействия на него культурной среды, секулярного культурного комплекса и образования. Таким образом, суждение Р.Гимелло при оценке в его же парадигме окажется не более истинным, чем мистический опыт. Во-вторых, как хорошо известно, суждение *post hoc ergo propter hoc* представляет собой ловушку. Когда ребенку говорят, что он обожжется, если будет пить кипяток, а ребенок пьет и обжигается, то ведь он обжигается потому, что вода горячая, а не потому, что ему так сказали родители. Точно так же и "мистик" имеет те или иные переживания потому, что достиг их благодаря определенной целенаправленной практике, а не потому, что ему рассказали об этом учитель или священные тексты⁴⁷. На самом деле связь здесь гораздо сложнее и, если можно так сказать, диалектичнее, ибо и сам мистический опыт не обязательно является следствием приверженности определенным доктринам, и, напротив, мистический опыт сам способен порождать доктрины и религиозно-философские системы и учения. В основном же социокультурная детерминация касается способов выражения, описания и интерпретации опыта, но не самого опыта⁴⁸. Эта тонкость часто ускользает от внимания исследователей: "В результате процесса интеллектуальной аккультурации в самом широком смысле, мистик привносит в свой опыт мир понятий, образов, символов и ценностей, которые как бы окрашивают в определенный цвет опыт, который он в действительности имел при известных обстоятельствах"⁴⁹. В действительности "мистик" привносит всю эту культурную информацию не в свой опыт (это трудно было бы доказать), а в описание и интерпретацию опыта, о которых мы вполне вправе судить по источникам. В конце концов, можно согласиться, что в своем опыте "мистик"

познает лишь самого себя, но не были ли правы древние, говорившие: "Познай себя, и ты познаешь мир"?⁵⁰

Трансперсональный, или мистический, опыт не есть религия, если под религией мы будем понимать некую систему доктрин, верований, культов и институтов⁵¹, во всяком случае, эти понятия не только не синонимичные, но даже и не всегда соотносящиеся как часть и целое. В истории религий трансперсональный опыт выступал в качестве генерирующего импульса, причем позднее его интерпретации обрастали догматическими положениями, доктринальными спекуляциями, формами культовой практики и церковными институтами, по существу, отчуждая исходный опыт и реинтерпретируя его. В разных религиозных традициях отношение к трансперсональному опыту было неодинаковым: если в религиях Востока именно он венчал собой их религиозную практику, а люди, занимающиеся психопрактикой, были носителями религии *par excellence*, то в христианстве (особенно в католицизме) церковь смотрела на "мистику" с подозрением, опасаясь, что мистик поставит свой опыт выше церковных догм и даст его интерпретацию в духе, не согласующемся с ее догматическим учением. Сама же проблема соотношения трансперсонального опыта и религии чрезвычайно сложна и нуждается в тщательных и систематических исследованиях.

Часть II ТРАНСПЕРСОНАЛЬНЫЙ ОПЫТ: НЕЙРОФИЗИОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ¹

Глава 1

МОЗГ И ТРАНСПЕРСОНАЛЬНЫЙ ОПЫТ

ПОСТАНОВКА ПРОБЛЕМЫ

Религиоведение – наука, появившаяся сравнительно недавно. Эта дисциплина возникла лишь в начале XIX в. (т.н. "Вторая тюрингенская школа"). Первоначально религиоведение занималось сравнительным анализом различных религий. Но по мере развития других дисциплин (психология, психиатрия, психоанализ, социология, герменевтика и т.д.) возникали новые направления религиоведения – социология религии, психология религии, философия религии. Однако в связи с серьезным развитием естественных и точных наук, а также с возникновением новых наук (например, кибернетика², синергетика³, психофармакология⁴) предпринимаются новые толкования религиозного феномена с использованием последних научных моделей. Так, на Западе возникло целое научное направление, занимающееся исследованием религиозного опыта в связи с процессами, происходящими в теле человека, в особенности – связанными с сердечно-сосудистой системой и мозгом. Ученые, которые пытаются понять, как ведет себя нервная система во время глубоких религиозных переживаний, даже окрестили такое направление науки "нейротеологией".

В отечественном религиоведении практически не освещалась роль центральной нервной системы (ЦНС) в религиозном опыте, если, конечно, не считать тенден-

ционных материалистических толкований данного вопроса. Использование данных нейрологии (нейропсихологии, нейрофизиологии, нейробиологии и т.д.), этологии, психофармакологии⁵, электрофизиологии позволяет по-новому взглянуть на религиозные феномены, такие, например, как шаманские посвящения и способы вхождения в транс, мистерии и ритуалы перехода, йогические практики и другие психотехники.

Интересно было бы также выяснить и то, какое отношение к религиозному опыту⁶ имеет человеческий мозг. Иными словами, существуют ли объективные⁷ методы исследования субъективных переживаний? И что нам могут дать результаты таких объективных методов исследования для анализа религиозного опыта?

С одной стороны, несмотря на глубокие перемены в религиозной обстановке в нашей стране, в большинстве естественно-научных учебников, освещающих физиологию высшей нервной деятельности, продолжает доминировать материалистическая позиция. Само собой разумеющимся считается восприятие мозга как эпифеномена высокоорганизованной материи, то есть центральной нервной системы. С другой стороны, в философии, религиоведении и прочих гуманитарных науках материалистическая позиция в настоящее время считается в целом изжившей себя (заодно со старой советской системой). Религиоведение и нейрология в России продолжают жить как бы в параллельных мирах и в целом предпочитают не сталкиваться между собой. Хотя правды ради следует отметить, что нейронаука, со своей стороны, делает попытки изучения религиозных феноменов. Об этом, например, свидетельствуют эксперименты, проводимые в Институте мозга человека. Но, к сожалению, ученым, занимающимся точными и естественными науками, зачастую недостает знаний в области религиоведения, что порой приводит к примитивным и неверным толкованиям результатов, полученных ими в ходе экспериментов. Религиоведы же, не искушенные в премудростях нейрологии, в основном предпочитают игнорировать проблему "мозг – религиозный опыт".

Здесь как раз и предпринята попытка преодолеть дистанцию между гуманитарным и естественно-научным подходом в разрешении проблемы сознания и в особенности – сознания религиозного. Сама по себе тема функционирования мозга и его связи с сознанием на сегодня таит массу белых пятен. Человечество освоило практически все территории земного шара, но освоение территории головного мозга пока дело будущего. В настоящее время человек остается для себя самой большой загадкой. По преданию, изречение "познай самого себя" было начертано на фронтоне храма Аполлона в Дельфах и принадлежало Фалесу. Человек на протяжении своей сознательной истории неоднократно предпринимал попытки *самоосвоения*, стараясь определить себя в бытии или, напротив, разрушить эти пределы.

Конечно, мы можем изучать мозг лишь как некое физическое явление в ряду других физических явлений. С другой стороны, мы можем игнорировать роль мозга в процессе формирования нашего опыта, наших чувств и нашего мышления. Мы можем пускаться в пространственные рассуждения о природе сущего, не обращая внимания на то, что сама речь, мышление и чувства тесно связаны с функционированием головного мозга.

Но если мы все же попытаемся интегрировать знания гуманитарных и естественных наук, сможем проанализировать имеющиеся у нас данные, возможно, многое откроется нам в другом свете. Поэтому следует стремиться наметить такой инте-

гральный подход к целостному изучению человека в его наивысших, то есть религиозных, состояниях и разобраться, какое отношение имеет к этому совершеннейшее из известных нам творений Природы – человеческий мозг. Такой подход в изучении религиозного феномена с привлечением достижений нейрологии можно назвать нейрологией или нейропсихологией религии.

КРАТКИЙ ОБЗОР ТРАДИЦИОННЫХ ЕВРОПЕЙСКИХ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ О СВЯЗИ ДУШИ И МОЗГА

С древнейших времен душу связывали с различными "материальными носителями". Например, у греков словом "френ" обозначали грудобрюшную перегородку, диафрагму, но вместе с тем и дух, душу, ум. Скорее всего, причиной тому было наблюдение, что с прекращением дыхания из тела уходит и жизнь (следовательно, душа связывалась с частью тела, от которой зависело дыхание). Вполне понятным было также "одушевление" жизненно важных органов. Китайцы связывали с сознанием сердце⁸. А вот Алкмеон из Кротона, близкий к пифагорейцам, основатель Кротонской медицинской школы, считал что "все ощущения соединяются некоторым образом в мозг"; для него "мозг – переводчик разума". Мозг и психическую активность связывал между собой и Гиппократ. С помощью мозга, считал он, мы думаем, видим, слышим, отличаем уродливое от прекрасного, плохое от хорошего, приятное от неприятного. В отношении же сознания, полагал он, мозг является передатчиком. По представлениям Гиппократа, пневма, содержащаяся в воздухе, извлекается из него легкими; одна часть пневмы поступает прямо в мозг, другая направляется в живот и легкие, а из легких добирается до сердца. Мозгу Гиппократ отводил роль железы, удаляющей из организма избыток жидкости (что "очевидно", например, при насморке).

О том, какую роль в отношении мышления и сознания играет мозг, задумывался и Платон. "Чем мы мыслим – кровью, воздухом или огнем? Или же ни тем, ни другим и ни третьим, а это наш мозг вызывает чувство слуха, и зрения, и обоняния, а из них возникают память и представление, а из памяти и представления, когда они приобретут устойчивость, возникает знание?" – устами Сократа размышляет Платон⁹.

Аристотель не захотел помещать душу в мозг, считая его влажным, холодным, бескровным и нечувствительным телом, и смеялся над теми философами, которые считали мозг центром ощущений. По его представлениям, мозг – лишь холодильник для слишком жаркого сердца. А сердце и есть седалище души, откуда последняя осуществляет управление телом.

Герофил, ученый и личный врач Птолемея II, снова "вернул" душу в мозг и даже указал ее точное местоположение – четвертый желудочек. Он первым обратил внимание на связь мозга с периферическими нервами. Последователь Герофила Эразистрат первым понял связь извилин поверхности больших полушарий мозга с умственными способностями животных и человека.

Клавдий Гален, предопределивший представления в области анатомии и физиологии на несколько столетий вперед, считал, что душа человека – это часть мировой души, первичной пневмы, которая вдыхается с воздухом и попадает в сердце. Там в пламени сердечного жара первичная пневма превращается в жизненную пневму, отвечающую за единство всего организма. Попав с кровью в печень, жизненная пневма становится физической. В мозге же жизненная пневма превраща-

ется в психическую. Из мозга высшая психическая пневма поступает во все органы, осуществляя управление произвольными процессами и обеспечивая перенос ощущений в обратном направлении.

Но, увы, догматизм, предрассудки, нетерпимость к иным точкам зрения надолго остановили развитие науки в средневековой Европе. Лишь ученые эпохи Возрождения сумели преодолеть многие взгляды Средневековья. Однако вместе с тем представления о мозге практически не претерпели существенных изменений. Например, Андрей Везалий, обнаруживший 200 мест, где мнения Галена расходились с действительностью, полагал, что жизненный дух находится в желудочках мозга и, смешиваясь с воздухом, превращается в душу – "животный дух".

Даже в XVIII в. ученые рассуждали о мозге как о железе, вырабатывающей особый "драгоценный флюид", или "нервный сок". Продолжался активный поиск места, где обитает душа. Декарт, например, помещал душу в шишковидную железу (особый вырост между большими полушариями практически в центре мозга). Другие ученые и мыслители находили место для души в полосатом и мозолистом теле мозга, в белом веществе больших полушарий и т.д. Со временем разные аспекты психики стали отождествлять с различными зонами мозга. Так, немецкий анатом И.Х.Майер предполагал, что кора головного мозга заведует памятью, белое вещество полушарий – воображением и суждениями, а в базальных областях мозга находится воля и осуществляется связь новых восприятий с предшествующим опытом. Координацию совместной деятельности различных областей мозга, считал Майер, осуществляют мозолистое тело и мозжечок.

А вот австрийский врач и анатом Франц Иосиф Галль (1758-1828) считал, что специфическая психическая активность влечет за собой соответствующие морфологические изменения: психическая активность увеличивает мозговые шишки, а те, в свою очередь, вызывают особые выпуклости черепа. Науку, изучающую воздействие души на форму черепа и "мозговые шишки", называли френологией, что буквально означало – "наука о душе". Галль и его последователи выделили 37 психических способностей и соответствующее количество шишек. В числе этих шишек были такие, как зрительная и слуховая память, ориентация в пространстве, чувство времени и инстинкт продолжения рода, были шишки смелости, честолюбия, остроумия, скрытности, осторожности, самооценки, утонченности, надежды, любознательности, самолюбия, независимости, исполнительности, агрессивности, верности, податливости воспитанию, любви к жизни и даже любви к животным. Несмотря на то что сегодня подобные представления могут вызвать смех, для своего времени Галль сделал серьезный шаг в вопросе о локализации сенсорных (чувствительных) и моторных (двигательных) зон мозга.

Французский физиолог и врач М.Флуранс, осуществивший ряд выдающихся открытий во время экспериментов на голубях и курах, при этом считал "резиденцией" души, или "управляющего духа", серое вещество поверхности полушарий.

Решающую роль в сближении психологии и естествознания сыграл выдающийся немецкий ученый – физиолог, психолог, врач, философ и языковед Вильгельм Вундт (1832-1920). Ученик физиолога И.Мюллера (1801-1858), Вундт сформулировал основной психофизический закон, устанавливающий четкую количественную зависимость между параметрами раздражителя и интенсивностью ощущений человека. Кстати, в числе первых, кто прошел стажировку у Вундта, был блестя-

щий российский нейрофизиолог, нейроанатом, психиатр, невропатолог и основоположник отечественной психологии В.М.Бехтерев (1857-1927).

Первыми учеными, которые попытались объяснить все функции мозга на основе законов химии и физики, были ученики знаменитого И.Мюллера – Эмиль Дю Буа-Реймон (1818-1896) и Г.Гельмгольц (1821-1894), Они поклялись изучать физиологию с позиций физики и химии и скрепили эту клятву кровью. Однако оба ученых столкнулись с непреодолимыми трудностями. Г.Гельмгольц, развивая философские позиции Мюллера, отрицал соответствие наших ощущений реально существующей действительности ("теория символов"). А Эмиль Дю Буа-Реймон в конце жизни утверждал, что у познания имеются пределы. К непознаваемым явлениям он относил и психические. Ему принадлежит знаменитое высказывание – "Ignoramus et ignorabimus" ("Не знаем и не узнаем").

Среди выпускников западных лабораторий был и "отец русской физиологии" И.М.Сеченов (1829-1905). После написания статьи "Попытка ввести физиологические основы в психические процессы", в которой высказывалась мысль о рефлекторной природе психических явлений, против ученого было возбуждено уголовное дело. Такие идеи были несовместимы с религиозно-моральными принципами того времени. В итоге лишь в узковедомственном медицинском издании была опубликована статья Сеченова "Рефлексы головного мозга".

Но в конце концов, как пишет Б.Ф.Сергеев, "ученые конца XVIII – начала XIX в. подорвали веру в существование непознаваемой души и поставили на очередь вопрос об изучении деятельности мозга, который уже нельзя было рассматривать как седалище нашей психики, каким его до того считали, – он получил статус творца"¹⁰.

Сознание все чаще стало рассматриваться как продукт высокоорганизованной материи, то есть центральной нервной системы, как эпифеномен физиологических процессов в головном мозге.

Каждая эпоха имеет свои метафоры и аналогии. Если во времена Галена главным достижением времени были водопровод и канализация, то Гален и полагал, что мозг функционирует как система каналов и его основная функция выполняется не веществом, а заполненными жидкостью полостями, известными в настоящее время как система мозговых желудочков, наполненных церебральной жидкостью. Гален считал, что все физические функции тела, состояние здоровья и болезни зависят от распределения четырех жидкостей организма – крови, флегмы (слизи), черной желчи и желтой желчи. Каждая из них выполняет свою функцию: кровь поддерживает жизненный дух животного, флегма вызывает вялость, черная желчь – причина меланхолии, а желтая – гнева.

XVII в. принес новую научную метафору – часовой механизм и оптический прибор. Новые открытия связывались с механистической моделью Вселенной. Эта модель стала в то время господствующей. Она основывалась на работах Исаака Ньютона и Рене Декарта и получила название ньютоно-картезианской механистической модели. Отсюда и анализ мозга по аналогии с хорошо отлаженным механизмом. Надо сказать, что эта аналогия дала и прогрессивные плоды. Так, в начале XVII в. немецкий астроном Иоганн Кеплер пришел к мысли, что глаз работает как обычный оптический прибор. А некоторое время спустя английский анатом Томас Уиллис (Виллизий) открыл, что слух основан на преобразовании звука, распростра-

нящегося в воздухе, колебания которого активизируют специальные рецепторы улитки уха.

Открытие электричества и свойств газов влекло за собой новые аналогии. Возникла теория "баллонистов". Согласно этой теории, нервы представляют собой полые трубки, по которым проходят потоки газов, возбуждающих мышцы, и теория "электрических флюидов", породившая в среде обывателей немало мифов о том, что электричество может оживить мертвеца.

Механистическая модель деятельности высшей нервной системы и связанных с ней психических процессов надолго закрепились в умах ученых. Джон Б. Уотсон, основоположник бихевиоризма (от англ. behavior – "поведение"), вообще пришел к отрицанию существования сознания, решив, что всякое поведение, по сути, – реакция на внешнюю среду. "Психология, – говорил он, – какой ее видят бихевиористы, представляет собой объективную отрасль естественных наук. Ее теоретической целью является предвидение и контроль поведения. Интроспекция не относится к ее основным методам... Бихевиористы в своем стремлении к поиску единой схемы реакции животных не видят ни одной линии, разделяющей человека и животное"¹¹.

Работы Ивана Павлова (1849-1936), в которых он употреблял понятия "физиология высшей нервной деятельности" и "психическая активность" как синонимы, а также концепция Б.Ф. Скиннера (1904-1990), вовсе отбросившего концепцию "личности" (личность наряду с эмоциями и интеллектом он считал лишь суммой поведенческих моделей¹²), длительное время определяли научные взгляды на мозг, душу и сознание.

Лишь гений Альберта Эйнштейна сумел "перешагнуть" ньютоно-картезианскую систему, сформулировав теорию относительности и заложив основы квантовой теории. Революционные открытия Альберта Эйнштейна, Нильса Бора, Эрвина Шредингера, Вернера Гейзенберга, Роберта Оппенгеймера к Давида Бома внесли огромный вклад в примирение научного мышления и мистицизма¹³. Квантово-релятивистская физика, теория систем и информации, кибернетика, нейропсихология, нейробиология и психофармакология внесли неоценимый вклад в новое понимание принципов работы мозга.

Важнейший вклад в переоценку роли мозга в процессе психической деятельности человека, в особенности в таких важнейших аспектах, как религиозные переживания, внесла трансперсональная психология¹⁴. Достаточно упомянуть знаменитый труд Станислава Грофа "За пределами мозга", в котором весьма убедительно опровергается статус мозга в качестве единственного творца сознания. В ряде многочисленных сессий LSD-терапии Гроф выяснил, что память человека содержала не только "биографический" опыт (который начинается в раннем детстве), но также пренатальный (дородовой) и перинатальный (околородовой) опыт. Это было сенсационным открытием, так как опровергало имевшиеся к этому времени данные о нейрофизиологическом и ментальном функционировании плода. Согласно данным нейрофизиологии, формирование памяти становится возможным лишь после миелинизации нервных волокон, что делает возможным распространение нервного импульса. Поскольку миелинизация оболочки церебральных нейронов у новорожденного еще не закончена, делался вывод о невозможности записи в памяти ребенка опыта до и в момент рождения.

В действительности же оказалось, что человек может заново испытать достаточно конкретные эпизоды жизни плода и эмбриона; человек даже может оказаться на уровне клеточного сознания и пережить процесс оплодотворения яйцеклетки сперматозоидом. Можно заново пережить эпизоды из жизни своих биологических предков и встретить архетипические образы коллективного бессознательного (содержание коллективного, расового банка памяти в юнговском смысле). Порой люди рассказывают о явственном переживании своих прошлых воплощений. Отмечались случаи, когда люди отождествляли себя с животными и даже с простейшими одноклеточными тех далеких времен, когда на земле зародилась жизнь. В других случаях люди отождествляли себя с сознанием групп людей, всего человечества, всей биологической жизни в целом. Иногда на сессиях LSD сообщалось о переживании сознания всей планеты и всей материальной Вселенной. Нередко люди испытывали единение, общение с Богом или переживали растворение в Абсолюте.

Перинатальный (околородовой) опыт был классифицирован С.Грофом по четырем категориям. Эти категории соответствовали четырем клиническим стадиям биологического рождения:

- пребывание во внутриматочном состоянии;
- период маточных спазм, когда шейка матки еще закрыта и выхода нет;
- период родовых схваток, когда шейка матки открыта и уже началось движение плода по родовому каналу;
- и наконец, этап появления ребенка на свет.

Со всеми этими этапами связаны характерные переживания и видения. Гроф описал эти четыре типа переживаний как *базовые перинатальные матрицы* (БПМ). Важно отметить, что эти четыре типа БПМ так или иначе связаны со всей совокупностью переживаний человека (на всех уровнях психики), будь то переживания, которые могут относиться к прошлым *жизням-смертям* или к переживаниям текущей жизни. Весь такой опыт (с сопутствующими ему фантазиями) распределяется в группы, или *системы конденсированного опыта* (СКО) на основании схожих эмоциональных или соматических переживаний. Таким образом, определенные переживания в текущей жизни могли приводить на LSD-сеансе к похожим перинатальным переживаниям, а эти перинатальные переживания, ассоциированные с определенной группой переживаний в прошлых жизнях, могли вызывать опыт более глубоких пластов психики. Например, человек, воспроизводивший случай, связанный с опасностью для его биологического существования, неожиданно мог "провалиться" в переживание ребенка в момент родов, а оттуда напрямую отправлялся в инцидент из своей *прошлой* жизни.

Причем отметим, что зачастую рассказы о разных обстоятельствах *прошлых* жизней подтверждались реальным фактическим материалом¹⁵.

СОВРЕМЕННАЯ МЕТАФОРА МОЗГА – КОМПЬЮТЕР

В настоящее время, наверное, самая распространенная модель и научная метафора мозга – компьютер.

Известно, что для работы компьютера необходимы две составляющие – аппаратное обеспечение (процессор, монитор, клавиатура, дисководы и т.д.) и программ-

ное обеспечение (то есть собственно программы). В целом же аппаратное обеспечение – это материальная форма, целесообразно организованная материя, а в биологическом аспекте – структура тела: органы восприятия, исполнительные органы и мозг. Структура тела является условием программного обеспечения. А программное обеспечение в этом контексте – условные и безусловные рефлексy, поведенческие комплексы, позволяющие реализовать биологические цели, то есть выживание. Та или иная программа может быть запущена только при наличии адекватного аппаратного обеспечения. Например, членораздельная речь возможна лишь при наличии соответствующего голосового аппарата, полет – при наличии крыльев, а рассудочное мышление – при соответствующем строении мозга. Словом, "рожденный ползать летать не может". Однако наш мозг, то есть мозг *человека разумного*, имеет огромный потенциал для "продвинутых" программ. Как отмечают многие исследователи, мы вполне можем расширить сферу использования данного нам мозга.

Такая модель позволяет наглядно увидеть связь между материальным носителем (нервной системой) и идеальными основаниями (программами биокomпьютера) психической деятельности человека.

В 1966-1967 гг. ученый-нейрофизиолог Джон Лилли написал книгу "Программирование и метапрограммирование человеческого биокomпьютера", в которой он совместил свои исследования нейрофизиологии коры головного мозга с идеями проектирования компьютеров.

Программа – это, по определению доктора Лилли, набор внутренне совместимых инструкций по обработке сигналов, формированию информации, запоминанию тех и других, подготовке сообщений; требует использования логических процессов, процессов выборки и адреса хранения; все случающееся в биокomпьютере, мозге. Первоначально Джон Лилли считал, что все люди, достигшие взрослого состояния, являются запрограммированными биокomпьютерами. Такова человеческая природа, и этого нельзя изменить. Все мы способны программировать себя и других.

Некоторые из программ были унаследованы нами от наших животных предков – простейших одноклеточных, губок, кораллов, червей, рептилий и т.д. В базовых формах жизни программы передавались через генетические коды. Такие программы Джон Лилли назвал встроенными. Паттерны функций типа стимул-реакция определялись необходимостью приспособления к изменениям среды, чтобы выжить и передать генетический код потомкам. По мере увеличения размеров и сложности нервной системы возникли новые уровни программирования, не всегда непосредственно связанные с целями выживания. Встроенные программы лежат в основании этих новых уровней и находятся под контролем более высокого порядка.

Помимо программ разной степени сложности биокomпьютер человека оснащен также и метапрограммами, которые являются набором инструкций, описаний и средств контроля программ. По мнению доктора Лилли, кора головного мозга возникла как расширение старого компьютера и стала новым компьютером, взявшим под контроль структурно более низкие уровни нервной системы, более низкие встроенные программы. Вместе с тем появилась возможность обучения, а с ней и способность быстрее адаптироваться к окружающей среде. А позже, когда кора головного мозга за несколько миллионов лет достигла критической величины,

возникла новая способность – способность самообучения или способность обучаться обучению.

Когда вы обучаетесь обучению, вам приходится создавать модели. Для этого нужно использовать символы, аналогии, метафоры и т.п., что, в свою очередь, приводит к появлению языка, мифологии, религии, философии, математики, искусства, политики, бизнеса и т.д. Но это все возможно лишь при критическом размере мозга, а точнее, его коры.

Чтобы избежать необходимости всякий раз повторять – "обучаться обучению", "символы", "метафоры", "анalogии", "модели", я обозначил лежащую в основе этих понятий идею как метапрограммирование. Метапрограммирование возникает при критическом размере коры – церебральный компьютер должен обладать достаточным числом взаимосвязанных элементов определенного качества, чтобы стало возможным осуществлять метапрограммирование.

Метапрограммирование является операцией, в которой центральная система управляет сотнями тысяч программ, работающих параллельно и последовательно.

"Я" человека, по Лилли, представляет собой контролирующий центр, управляющий тысячами метапрограмм. Большинство людей имеет множество таких контролирующих центров, которые часто конфликтуют друг с другом. Поэтому одна из целей саморазвития, считал Лилли, – обнаружение таких конфликтующих "я" и подчинение их одному-единственному администратору.

Вполне логично напрашивается дальнейшая экстраполяция этой модели на весь Универсум. Если метапрограммами управляет некая контролирующая программа, а совокупность таких контролирующих программ подчиняется еще одной надпрограмме и т.д., то в конце концов все программы подчиняются единой суперпрограмме – универсальному Сверх-Я, то есть Богу. Такой подход, как мы видим, вновь возвращает нас к воззрениям Аристотеля, согласно которому Бог – форма форм, абсолютная идея. В дальнейшем эту идею в различных модификациях мы встречаем в философии неоплатонизма, спинозизма, шелингианства и гегельянства. В понимании же доктора Лилли Абсолют мог быть гипотетической программой программ.

Надо сказать, что такое понимание Универсума было вполне логичным в модели Лилли, но все же такое схематическое, "формальное" видение мира тяготило ученого. Поэтому он постоянно искал альтернативу научному концептуальному мировоззрению. И в конечном итоге благодаря йоге Патанджали, а потом с помощью чилийского мистика Оскара Ичазо доктор Лилли пришел к выводу, что для достижения единения с Абсолютом необходимо отбросить как "программирующего", так и "программу". Вот что он пишет о своем новом понимании:

"Новая, более тотальная медитация проходила следующим образом: "Мой мозг – гигантский биокомпьютер. Я сам – метапрограммист в этом биокомпьютере. Мозг расположен в теле. Ум – средство программирования в биокомпьютере". Это основные положения, использованные в "Человеческом биокомпьютере". Ключом к медитации было: "Кто я?", ответ: "Я не есть мое тело, я не есть мой мозг, я – не мой ум, я – не мое мнение". Позднее это было расширено до более действенной, несущей энергию медитации из пяти частей: "Я не биокомпьютер. Я не программист, я не программирование, я не программированное, я не программа". Когда медитация прогрессировала до последнего пункта, я нежи-

данно оказался способным разорвать связи с биокомпьютером, с программистом, с программированием, с запрограммированным, и вспять, в сторону – в сторону от ума, мозга, тела – наблюдать, как они работают и существуют отдельно от меня. Таким образом для меня Патанджали был расширен и переведен в более современную терминологию. Старый "наблюдатель" был частью программиста, "старое наблюдение" было одной программой из серии программ. Существовало некоторое частичное совпадение между концепциями, но новая концепция была значительно шире старой"¹⁶.

Отметим, что эти слова принадлежали доктору медицины с огромным стажем научной работы.

Итак, если "духовное" отрицается или выносится за скобки, это ведет к низведению Абсолюта до гигантского суперробота, сверхсистемы, в которой человек играет роль микроскопического бездушного элемента. Вместе с тем если мы будем ясно различать "духовное" и "идеальное", тогда рабочая гипотеза, в которой моделью мозга служит компьютер, может принести нам множество полезных открытий, применимых на практике. Знание принципа работы мозга позволяет оказывать сознательное воздействие на него с целью просмотра данных, содержащихся в "банке данных", то есть в памяти; помогает понять механизмы программирования и метапрограммирования. Например, внедренные в детстве автоматические метапрограммы, осуществленное извне насильственное метапрограммирование (когда программы осознанно или нет закладываются в момент шока (об этом см. ниже)) во взрослом состоянии продолжают функционировать ниже уровня сознания. Такие программы из области бессознательного могут контролировать сознательно заложенные программы и принуждать к поступкам, противоречащим этим сознательным программам, вызывая различные психические конфликты. С помощью ряда психотехник можно переводить бессознательные содержания в область сознания, а потом решать их дальнейшую "судьбу" (будут ли они стерты или интегрированы в общую метапрограмму). Более того, знание механизмов работы биокомпьютера может иметь непосредственное отношение к актуализации глубоких религиозных переживаний (о чем будет сказано ниже).

О том, что компьютерная концепция мозга может служить хорошей рабочей моделью для практического применения, свидетельствуют, к примеру, успехи нового направления в психологии, именуемого нейролингвистическим программированием (НЛП). Идея НЛП зародилась в начале 1970-х гг. прежде всего благодаря усилиям лингвиста Джона Гриндера и математика, психотерапевта и специалиста в области компьютеров Ричарда Бэндлера, которые изучали методы эффективного изменения поведения человека. В настоящее время методы НЛП применяются в бизнесе, государственном управлении, спорте и т.д.

Но в любом случае, используя компьютерные аналогии, мы всегда должны помнить, что биокомпьютер и "оператор" этого биокомпьютера не тождественны друг другу.

ОТФИЛЬТРОВАННАЯ РЕАЛЬНОСТЬ

Каков *обычный* режим деятельности головного мозга? В целом главная задача мозга – удерживать сознание на "волне" пространства-времени подобно радиоприемнику или телевизору, который настраивается на отдельную полосу частот спектра электромагнитных волн. Агрегат "мозг – органы восприятия" отсеивает "лишние" волны, пропуская лишь часть гипотетической, неотфильтрованной энер-

гии. Наш глаз передает в мозг менее одной триллионной доли информации, достигающей его поверхности. Существует также большая разница между сенсорными данными, попадающими в наше глазное яблоко, и теми данными, которые конструируются мозгом как "реальность".

Известно, что анализаторы (системы, обеспечивающие восприятие) у человека не охватывают всего спектра волн, фиксируемых приборами. У человека также отсутствуют рецепторы (преобразователи специфической энергии в неспецифический процесс нервного возбуждения), которые есть у представителей животного мира. Например, летучие мыши и дельфины способны к рецепции ультразвука, некоторые насекомые и пресмыкающиеся – к рецепции инфракрасного излучения, многие животные способны к рецепции инфразвука, птицы и рыбы способны воспринимать магнитные силовые линии и т.д. Но с другой стороны, по крайней мере до недавнего времени, в распоряжении человека было столько анализаторов, сколько было необходимо для восприятия биологически значимых сигналов¹⁷.

Далее отфильтрованная органами чувств энергия подвергается в мозге обработке соответствующими биопрограммами. Все биопрограммы *нормального* мозга нацелены на одну-единственную "космическую" цель – выживание, то есть сохранение собственного вида, формы за счет:

- размножения, поглощения других форм и извлечения из них биоэнергии для поддержания своей формы;
- адаптации к условиям среды обитания, которая стимулирует все большее усложнение форм жизни.

Такой отфильтрованный мир и представляет то, что мы можем назвать "согласованной реальностью". Эту же мысль подтверждает и Роберт Орнштейн в своей классической работе "Психология сознания":

Сознание индивида ориентировано вовне. Мне кажется, что основной целью, для которой оно развивалось, было гарантирование индивиду биологической сохранности... Из массы достигающей нас информации мы прежде всего выбираем ту, которая соответствует сенсорной модальности нашего сознания. Это происходит посредством многоуровневого процесса фильтрации, который в первую очередь отбирает раздражители, необходимые для нашего выживания. Затем из данных, которые прошли процесс фильтрации, мы можем конструировать стабильное сознание¹⁸.

То, что мы в нашей обычной, будничной реальности имеем дело именно с конструкциями нашего мозга, подтверждают исследования выдающегося нейрохирурга и нейролога из Йельского университета Карла Прибрама. Прибрам за несколько десятилетий экспериментальной работы в области нейрохирургии и электрофизиологии завоевал репутацию ведущего исследователя мозга. Имея богатый опыт операций на человеческом мозге, Прибрам провел также огромное количество экспериментов на обезьянах. В ходе исследований Прибрам пришел к выводу, что информация, прежде чем достичь зрительного центра коры головного мозга, уже подвергается радикальной модификации. Входящая информация в определенной степени "противоречит" той информации, которая содержится в памяти, отчего создается своеобразный "голографический образ" воспринимаемого мира. Поэтому мы видим не столько то, что происходит непосредственно в "данный момент" (отметим, что само существование "данного момента" в свете данных нейробиологии кажется весьма относительным), сколько ассоциированный комплекс этого

"момента" с данными нашего прошлого опыта, включая наши ожидания, переживания и т.д.

Выдающийся физик Дэвид Бом, коллега Эйнштейна и автор классических работ по теории относительности и квантовой механики, считал, что Вселенная на фундаментальном уровне является "однородной целостностью", "тем-что-есть", экзистенцией, или "свернутым порядком". Все феномены в пространстве-времени представляют собой лишь некое проявление, "разворачивание" этого "свернутого порядка". Мы же, имея дело с "развернутым порядком", упускаем из виду, что имеем дело с однородной целостностью, а не с дискретными явлениями. Оттого мы и выдаем узкий аспект проявленной Вселенной за Вселенную "как она есть на самом деле".

Карл Прибрам, на взгляды которого повлияла концепция Бома, отмечает: "Значение холономной реальности состоит в том, что она создает то, что Дэвид Бом называет "свернутым", или "скрытым", порядком, который... одновременно является всеобщим порядком. Все содержится во всем и распространено по всей системе. Посредством наших органов чувств и телескопов – линз вообще – мы открываем, разворачиваем этот свернутый порядок. Наши телескопы и микроскопы даже называются "объективами". Так мы и познаем суть вещей: с помощью линз в наших органах чувств делаем из них объекты. Не только глаза, но также кожа и уши являются структурами, состоящими из линз. Дэвиду Бому мы обязаны пониманием того, что во Вселенной существует некий скрытый порядок, который является внепространственным и вневременным в том смысле, что пространство и время находятся в нем в свернутом виде. Сейчас мы можем утверждать, что мозг также функционирует в холономной сфере... Однако этот холономный порядок не является пустотой; это наполненное и текучее пространство. Открытие этих свойств холономного порядка в физике и в области исследований мозга заинтересовало мистиков и ученых, знакомых с эзотерическими традициями Востока и Запада, и заставило задаться вопросом: не это ли было содержанием всего нашего опыта?"¹⁹

Прибрам также провел интересный эксперимент с использованием "белого хаоса" на телеэкране. Этот хаос представлял собой всевозможные формы точек. Оказалось, что клетки мозга реагируют на поле этих точек и "накладывают" на них определенные структуры, таким образом внося порядок в хаос. "Мы все время конструируем собственную реальность из массы того, что, как правило, кажется хаосом. Однако этот хаос имеет свою структуру: наши уши подобны радиоприемникам, а глаза – телеприемникам, которые выбирают соответствующие программы"²⁰. В другом месте Прибрам развивает мысль о мозге-приемнике: "Волны являются колебаниями, и все свидетельствует о том, что отдельные клетки в коре головного мозга считывают частоту волн в определенном диапазоне. Так же, как струны музыкального инструмента дают резонанс в определенном пределе частот, так резонируют и клетки коры головного мозга"²¹.

ИМПРИНТИРОВАНИЕ. ЭНГРАММЫ. ПРОГРАММЫ МОЗГА

Импринтинг

Явление импринтинга впервые было описано О.Хейнротом и К.Лоренцем. Импринты (от англ. imprint; букв, "запечатлевать", "оставлять след") – это структуры

мозга, которые определяют характер восприятия, расшифровки и реакции в отношении стимулов окружающей среды. Их включение обусловлено врожденными генетическими программами. Эти практически неизгладимые "впечатления" закладываются в моменты так называемой импринтной уязвимости. Импринтинг происходит в конкретные отрезки жизни, то есть строго лимитирован по времени. В такие периоды мозг становится особенно восприимчив к специфическим сигналам, ключевым стимулам окружающей среды. В дальнейшем запечатленные образы играют ведущую роль в специфических поведенческих реакциях животного (включая человека). Импринтирование, в отличие от кондиционирования (обуславливания, научения²²), не требует многократного стимулирования мозга для запоминания "образца поведения", "биопрограммы". Если в период импринтной уязвимости не поступает ключевого стимула, то соответствующая биопрограмма не запускается либо запускается искаженно или не полностью. Считается, что

"...запечатлен может быть почти любой предмет, как бы он не отличался от самого животного. Лоренц приводит в качестве примера случай, когда попугайчик запечатлел целлулоидный шарик для пинг-понга. Попугайчик воспринимал его как полового партнера и ласкал шарик, как будто это была голова самки. У других птиц диапазон возможностей запечатления не столь широк. Так, воронята не будут добровольно следовать за человеком, поскольку у него отсутствуют некоторые специфические черты, свойственные взрослым воронам, – способность летать и черная окраска; возможно, здесь важна и иная форма тела. Фабрициус, работавший с различными видами уток, обнаружил, что в первые часы жизни ни характер движения, ни размеры, ни форма не являются определяющими. Более того, это же можно сказать и о кряканье, которому Лоренц придавал особое значение; тот же результат дают самые разнообразные короткие звуки, следующие один за другим. В первые часы жизни утята реагируют на самые грубые и простые раздражители, но в последующие часы реакция в значительной степени специализируется и утенок фиксирует характерные признаки повстречавшегося первым предмета. Чувствительность ограничивается какими-нибудь несколькими часами..."²³

В некоторых случаях импринтирование одних программ запускает и другие программы. Например, у гусят и утят импринтинг запускает одновременно механизм:

- a. за кем надо следовать, чтобы быть под защитой, чтобы научиться правильным технологиям выживания;
- b. с представителем какого вида надо спариваться после полового созревания.

Когда вместо матери импринтируется другой предмет (мяч, механическая игрушка, что угодно, включая и самого экспериментатора), последний также становится объектом полового влечения. Такая закономерность прослеживается не только на птицах, но и на млекопитающих²⁴.

В ряде экспериментов было установлено, что импринтинг тесно связан с увеличением белкового синтеза. В опытах с цыплятами Стивен Роуз и его коллеги устранили все возможные посторонние влияния. Синтез белка в мозгу цыпленка увеличивается в первые два часа после воздействия стимула. Исследователи перерезали у цыпленка нервные пути, которые служили для передачи зрительной информации из одного полушария в другое, и закрывали один глаз цыпленка. В итоге в той половине мозга, которая была связана с открытым глазом, белковый синтез был выше, чем в половине мозга, связанной с закрытым глазом. Возможно, что в процессе запоминания синтезируемые белки транспортируются к синапсу²⁵ и изменяют его структуру²⁶.

Энграмма

Помимо изменений в синаптической структуре в процессе "оформления" сознания важную роль играет модификация мозговой ткани. Этот процесс связан со стойким запечатлением в долговременной памяти так называемых энграмм. Буквально в переводе с греческого это слово переводится как "внутренняя запись". Таким термином в древности пользовались для обозначения восковой дощечки, на которую наносились знаки для того, чтобы не забыть обозначаемую ими информацию. Проблема энграммы интересовала ученых с давних пор. Сам термин в научный оборот был введен немецким биологом Ричардом Симоном (Semon). Он предполагал, что энграмма является биохимическим проявлением памяти, постоянным изменением нервной ткани, возникающим в процессе научения. Еще сравнительно недавно, несмотря на усиленные поиски энграммы, не было прямых доказательств модификации мозговой ткани, возникающей в результате индивидуально-го опыта организма. Вопросы о связи энграммы с субъективными переживаниями интересовали в свое время и К.Г.Юнга. Он полагал, что энграмма является *изначальным образом* и представляет собой осадок в памяти, образовавшийся путем бесчисленных сходных между собой процессов. *Изначальным* Юнг называл образ, которому присущ архаический характер и который обнаруживает значительное совпадение с известными мифологическими мотивами. Энграмма, в процессе психической деятельности выступающая как образ, выражает себя в коллективно-бессознательных материалах²⁷.

В нейробиологии энграмма скорее относится к области личного опыта. Считается, что наиболее устойчивые энграммы возникают в процессе импринтинга²⁸.

Ученые долго искали связь между процессом индивидуального научения и нейронной модификацией. В 1950 г. Карл Лешли, учитель Прибрама, занимавшийся исследованием энграммы, с грустью писал: "Анализируя данные, касающиеся локализации следов памяти, я испытываю иногда необходимость сделать вывод, что научение вообще невозможно. Тем не менее, несмотря на такой довод против него, научение иногда происходит"²⁹.

В настоящее время, после интенсивных, упорных исследований, положение изменилось. Оказалось, что под влиянием индивидуального опыта происходят изменения в соединительных аппаратах мозговой ткани. Несмотря на то что зрелые нейроны не делятся, было экспериментально доказано, что можно вызвать направленный рост новых нервных волокон, которые меняют пространственную структуру связей между нервными клетками. В отличие от процесса импринтинга, для появления энграмм необходимо достаточно длительное повторение сигналов, связанных с информацией, находящейся в регистре первичной (кратковременной) памяти. "Следовательно, — пишет Прибрам, — долговременная память является скорее функцией соединительных структур, чем функцией процессов в самой нервной клетке, генерирующей нервные импульсы"³⁰.

Тем не менее до сих пор нет полной уверенности в том, что информация, полученная в ходе опыта, хранится в определенных структурах мозга. Медицинская практика свидетельствует о том, что не существует ограниченных участков высших отделов мозга, поражение которых полностью лишает человека памяти. Вместе с тем диффузные поражения значительной массы мозга могут привести к потере как кратковременной, так и долговременной памяти. В 1929 г. в своей книге

"Механизмы мозга и разума" Карл Лешли высказал идею, что "хранилищем" долговременной памяти в морфо-функциональном отношении является вся кора головного мозга. Прибрам, пытаясь разрешить ряд вопросов, возникших в ходе экспериментов, как раз и пришел к выводу, что мозг работает на голографическом принципе (см. выше).

Не будем также забывать об исследованиях Станислава Грофа, в ходе которых было выяснено, что человек может актуализировать переживания, выходящие за границы его "биографического" опыта. Если допустить, что мозг играет роль своеобразного посредника между физической реальностью и разумом, в котором как раз и содержится память, тогда многое может проясниться. И в таком случае нам придется признать, что гипотезы античности не были столь наивными и лишены смысла.

Программирование мозга

С помощью импринтинга мозга и научения сознание человека настраивается на оптимальное выживание в физическом мире. Выдающийся нейролог XX в. гарвардский доктор психологии Тимоти Лири выделил семь импринтов (в дальнейшем идею этих импринтов подхватил и развил доктор Роберт Антон Уилсон). Лишь первые четыре программы имеют непосредственное отношение к борьбе за выживание; в совокупности эти программы определяют модель личности взрослого человека (которая, по выражению доктора Лири, представляет собой личиночную стадию эволюции человека), типичного биоробота, жестко зафиксированного в западные заданные рефлексивы. Три другие программы относятся к дальнейшей эволюции человеческого существа. Они связаны с правым полушарием мозга, которое у среднестатистического человека остается практически неосвоенным. К трем последним программам относятся:

- программа наслаждения, открывающая тело как инструмент наслаждения свободой, когда управление телом становится гедоническим искусством; однако заикленность на этом контуре может стать "золотой клеткой"
- программа экстаза; запускается, когда нервная система освобождается от диктата тела и осознает лишь свою деятельность (мы, с точки зрения Лири, – это наши нервные системы); нервная система впадает в экстаз, наслаждаясь интенсивностью, сложностью и новизной информационного обмена нейробиологическими сигналами;
- высшая программа, по Тимоти Лири, реализуется тогда, когда сознание ограничивается исключительно "пространством" нейрона, куда втягивается сознание. Центр синтеза памяти нейрона ведет диалог с кодом ДНК внутри ядер клеток, отчего, к примеру, возникает эффект переживания "прошлых жизней", то есть идет процесс чтения генетической информации.

Доктор Уилсон выделил восемь программ сознания. Первые семь практически совпадают с контурами, описанными Тимоти Лири. Уилсон добавил еще один контур – метафизиологический. Краткое описание последних четырех программ, расширяющих сознание, можно свести к следующему.

Нейросоматическая (психосоматическая) программа. Для нейросоматического импринта характерно ощущение гедонического "кайфа", чувственного блаженства, космической, вселенской радости, всепоглощающей любви. Многие мистические переживания доктор Уилсон отождествляет с запуском именно этой программы.

Шаманизм, элевсинские мистерии, культ Диониса, раннее христианство, гностицизм, тантра и т.д., по Уилсону, обладали техникой трансмутации, то есть раскрытия пятого контура.

В целом импринтирование пятого контура сопровождается радикальной перестройкой всего организма, который открывается новым энергетическим потокам, что и ведет к новому восприятию действительности, к новой холистической, "пантеистической", единотелесной реальности (реальностям). Этот импринт привязан к коре правого полушария и нейрологически связан с лимбической системой (первый контур) и гениталиями.

Лимбическая система [от лат. *limbus* – "край"] – сложный набор структур переднего мозга, представленный таламусом, гипоталамусом, поясной извилиной коры мозга и гиппокампом. Первоначально этот комплекс носил название "круг Пайпеца". Позднее, учитывая, что поясная извилина как бы окаймляет основание переднего мозга, и было предложено название – лимбическая система. Полагают, что источником возбуждения для этой системы является гипоталамус. Лимбическая система служит основой для возникновения эмоций. Ее функция заключается в мониторинге переживаемого нами опыта и в выделении особо значимых моментов при помощи эмоциональных маркеров, сигнализирующих нам о важности получаемой информации. Отметим также, что в опытах с крысами выяснилось, что эмоции (и связанный с ними "центр удовольствия" в лимбической системе) играют важную роль в стимулировании рассудочной деятельности у животных (элементарных рассудочных актов)³¹. По мнению нейрологов, во время интенсивно переживаемого религиозного опыта лимбическая система существенно активизируется, сообщая получаемому нами в эти моменты опыту особое значение (хотя скорее – открывая доступ к таким переживаниям, когда, по выражению известного оккультиста Алистера Кроули, "любое действие становится оргазмом"), то есть осуществляя позитивное нейросоматическое включение.

Это обстоятельство объясняет, почему людям, пережившим мистический опыт, зачастую так трудно его описать. "Содержание пережитого – его визуальные компоненты, сенсорные компоненты – ничем не отличается от повседневного переживаемого нами опыта, – говорит Джеффри Сэйвер, нейробиолог из Калифорнийского университета в Лос-Анджелесе. – Однако лимбическая система маркирует эти моменты как особо важные для данного индивидуума, чаще всего сопровождая их ощущением радости и гармонии. Когда человек, переживший подобный опыт, пытается рассказать о нем окружающим, он чаще всего передает только его содержание, не отражая в своем рассказе сопровождавший этот опыт эмоциональный подъем".

Роль лимбической системы при переживании религиозного опыта подтверждается многочисленными свидетельствами. Например, ощущения людей, страдающих эпилепсией, связанной с лимбической системой или височными долями мозга, – иногда во время припадков эти люди переживают опыт, сходный с религиозным. В результате, отмечает Сэйвер, эпилептики всегда считались людьми, склонными к мистике.

Нейрохирурги, стимулирующие лимбическую систему во время операций на мозге, отмечают, что их пациенты время от времени говорят о религиозных чувствах, пережитых ими в ходе операции. Кроме того, болезнь Альцгеймера, сопровож-

дающаяся потерей интереса к религии, уже на ранних своих стадиях травмирует лимбическую систему.

Вероятнее всего, как полагает Уилсон, нейросоматический контур располагается в задней части коры правого полушария.

Нейрогенетическая программа. Шестой контур мозга у доктора Уилсона в целом соответствует седьмому у Тимоти Лири. Эта программа запускается, когда нервная система начинает "слышать" диалог внутри отдельного нейрона в системе нейрогенетических связей. Архивы ДНК при активизации нейрогенетического контура становятся доступными для сознания в виде архетипических образов юнговского коллективного бессознательного, памяти "прошлых" жизней (отметим, по генетической линии). Генетические архивы содержат информацию, начиная со времен зарождения жизни и включая планы будущей биологической эволюции, Уилсон отождествляет с этим контуром "филогенетическое бессознательное" в трансперсональной теории Станислава Грофа.

Отметим лишь, что теория генетической *памяти* не может объяснить всего многообразия трансперсональных *воспоминаний*. Например, чех может *вспомнить себя* древним китайцем или негром с берегов Конго и т.п.³² Подобные воспоминания ставят большой вопрос о локализации памяти "прошлых" жизней, но однозначно лишь то, что такая память не может передаваться на генетическом уровне.

Нейрогенетическое сознание позволяет заглянуть в программу эволюции биологической жизни на Земле (если, конечно, считать критерием эволюции все большее структурное усложнение биологических систем). Образы генетических архивов, "коллективного бессознательного" присутствуют в человеческих снах (персональных ночных мифах) и в мифах народов мира (имперсональных видовых снах).

По предположениям доктора Уилсона, нейрогенетический контур располагается в новой коре правого полушария.

Программа метапрограммирования. Обычный представитель голых обезьян, Homo Sapiens (I-IV контуры), не осознает, что его мировосприятие, его видение и ощущения – результат моделирования его собственного мозга. Он видит бессознательно, механически, считает воспринимаемое им внешним по отношению к себе.

Сознание же, *осознавшее* свою зависимость от способов восприятия, моделей, парадигм (то есть всех программ мозга и не только мозга!), понимающее относительность этого восприятия (и данной реальности), а также готовое и способное к самоперепрограммированию, такое сознание – результат запуска контура метапрограммирования. Когда освоен контур метапрограммирования, человек освобождается от *единственной* реальности, в которой он был заточен как в тюремной камере. "Душа" (Сознание) этого контура – суть "Творящая пустота", принимающая в себя сознания всех предыдущих контуров; зеркало, меняющее угол отражения; инструмент, изобретенный Вселенной с целью увидеть саму себя; хотя с тем же успехом можно сказать, что Сознание само творит Вселенную, структурирует ее, чтобы познавать и получать опыт самого себя через свое творение, самообъективацию (на манер Гегеля; в отличие от гегелевской модели, процесс это-

го творчества бесконечен и неисчерпаем). "Я" и "Мой мир" становятся единым целым, "Сознание и его функционирование идентичны".

Предположительно локализация контура метапрограммирования – лобные доли головного мозга.

Метафизическое космическое видение. Чтобы понять, что такое нелокальный квантовый контур, доктор Уилсон предлагает рассмотреть следующую модель. Представьте, что ваш мозг – это компьютер. Теперь представьте, что весь мир в целом – это большой компьютер, *мегакомпьютер*, по выражению Джона Лилли. Затем представьте, что субквантовая сфера... состоит из *мини-мини-компьютеров*. Аппаратное обеспечение каждого "компьютера" – мира, вашего мозга, субквантовых механизмов – локализовано. Каждая его часть находится в определенной точке пространства-времени, *здесь*, а не *там*, *сейчас* а не *тогда*. Но программное обеспечение – информация – нелокально. Оно находится *здесь*, *там* и *везде*; *сейчас*, *тогда* и *всегда*. Информационная система, которая охватывает уровни, все системы, все компьютеры, и есть метафизиологический контур. Это Единство со "Всем", "Все во всем" школы Хуаянь.

Подведем итог краткому описанию *высших* контуров (импринтов, программ) по Лири-Уилсону. Очевидно, что Лири и Уилсон не преодолели "компьютерного" видения мира. Но все же, несмотря на *кибернетичность* и даже *материалистичность* в таком понимании человеческого сознания, компьютеризированное восприятие *души* (сознания) человека – это всего лишь метафора (на что неоднократно обращает внимание доктор Уилсон). Метафора это и тогда, когда Лири утверждает, что сознание – это энергия, Дух, Бог, информация, интерпретируемая (расшифровываемая) системой (структурой, формой, компьютером, контуром, программой). И тогда это лишь метафора, когда Уилсон видит в сознании "зеркало" мозга. Это всего лишь модели. Безусловно, как об этом уже было сказано выше, модели, в которых нет *места* душе или духу, выглядят несколько *роботизированными*. Но все же в воззрениях Лири-Уилсона существует определенная тенденция к спиритуализации энергии. *Энергия, интерпретируемая системой*, больше напоминает Дух, обретающий свое Сознание (сознания) в разумно (программно) оформленной материи. Ведь для работы обычного компьютера помимо программиста, программного и аппаратного обеспечения также необходимо и электричество. Натурализм архаических времен также не был лишен метафоричности: прана (одушевляющее начало, "жизненное дыхание") в индийской традиции, пневма у греков, сила-мана³³ народов Океании или даосская *ци*, по существу, представляют собой одну метафору, метафору "дыхания", "питающей силы" всего сущего. Архаическому сознанию свойственно понятие о некой универсальной силе-энергии. Эта сила действует как в физическом, так и в сверхъестественном, магическом мире. Североамериканские индейцы племени Дакота называли эту силу "вакан", ирокезы называли ее "оренда": "Эта сила свойственна всем вещам... скалам, воде, морским приливам, растениям, животным, людям, ветру и буре, облакам, грому и молнии... Первобытная ментальность видит в этой силе достаточную причину всех явлений, всех действий окружающей человека среды"³⁴.

Анимизм, видящий душу не только в человеке, но и в любом живом существе, аниматизм, то есть представления о тотальной одушевленности, жизненности, отсутствии мертвой материи, и пантеизм – в сущности, родственные друг другу явления. И как бы ни обстояли дела в вопросе о древнем мировосприятии, отметим лишь, что "дыхание", как и "сила", имеет смысл лишь в отношении структуры-тела, существование и преобразование которого это "дыхание" делает возможным. Дух может быть духом, лишь когда он участвует в процессе дыхания. И именно в связи с процессом дыхания, то есть жизни, имеет смысл говорить о душе. Поэтому противопоставление духа (души) разуму и материи (то есть физической структуре, организованной материи), безусловно, неправомерно. Идеи противопоставления души телу (вплоть до восприятия тела как темницы для души в орфико-пифагорейской традиции, а потом в неоплатонизме, гностицизме и т.д.) не могли вытеснить идеи душевно-телесного единства, получившие свое развитие в пантеистических идеях Нового времени, а затем и в русской религиозной философии. И в этом контексте античные суждения о душе (Гиппократ, Гален и т.д.), представляющей собой пневму, циркулирующую по телу, вполне согласуются с моделями Лири-Уилсона.

Все же если модели высших контуров некоторым могут показаться уж слишком фантастичными, то четыре первых контура практически любой может проследить в повседневном поведении людей.

Оральный импринт. Поскольку питание для появившегося на свет млекопитающего (в том числе и человека) связано с матерью как первым источником питания, а точнее – с материнским соском, первая биопрограмма получила название "оральная". Мать – это для млекопитающего теплое, уютное, безопасное место. Поиск такой комфортной и безопасной зоны запрограммирован у новорожденного на уровне ДНК. Например, вылупившийся в инкубаторе цыпленок отождествляет первый увиденный движущийся объект (в опытах Конрада Лоренца – мяч) с матерью. В современном человеке такая программа заложена на уровне ствола головного мозга. Многие в дальнейшем поведении примата зависят от того, при каких условиях протекает первое импринтирование. По мере роста младенца и все большего отдаления от соска область вокруг матери (зоны безопасности и источника питания) расширяется. В зависимости от того, какой будет эта зона – враждебной или дружелюбной, во многом зависит программирование поведения труса или храбреца (с различными вариациями и оттенками), то есть будет определена наступательная или отступательно-оборонительная стратегия выживания в физическом мире.

Территориально-эмоциональный импринт (программа соперничества). Вторая биопрограмма, вероятно, связана с таламусом ("задним", "старым мозгом") и с мышцами. Запуск этой программы осуществляется на стадии процесса обучения прямохождению и ходьбе, а следовательно, освоению территории и утверждению своего статуса в среде соплеменников. Опять-таки, в зависимости от событий окружающего мира, этот импринт определит сильную (доминирующую) роль (статус) альфа-самца, либо роль слабого, притесняемого в стае (семье) неудачника. При чем оба типа поведения, в зависимости от обстоятельств в период импринтной уязвимости, определяются интересами выживания. Если примату в условиях враждебной среды оказывается более "выгодным" поведение подчиняющееся, то и в дальнейшем он будет проигрывать свой "успешный" сценарий поведения. Напротив, в случае удачи в агрессивно-наступательной политике и побед в сражениях за территорию, за признание в стае закрепится стратегия альфа-самца. Благода-

ря этой биопрограмме примат выясняет, какие силы действуют в иерархии его общества: кто сильнее его, кто слабее, кому надо повиноваться, а кого можно подчинять и *эксплуатировать* самому. Такая программа характерна как для диких приматов, так и для приматов одомашненных, то есть для "человека разумного". Но если первые метят территорию фекалиями, вторые в борьбе за географическое и интеллектуальное пространство (интеллектуальную собственность) метят территорию чернилами.

Семантический, вербальный импринт. Импринтные участки третьей программы расположены в коре левого полушария и связаны с тонкими мышцами гортани и правой руки. От этой биопрограммы зависит способность к распознаванию символов и, следовательно, речь и мышление. Благодаря этой программе человек учится коммуникации посредством знаков и осваивает житейскую логику: вешает ярлыки на *пристрастно* воспринимаемый (через программы выживания) мир, а также устанавливает всевозможные отношения между символами. Ментальное конструирование – моделирование и парадигмы – связано именно с этой программой.

Социополовой импринт. С программой этого типа связаны сексуальные пристрастия, сексуальная, семейная и общественная роль (поскольку любая социальная форма – наследница родового строя), и следовательно, общественная мораль. Каким будет сексуальное поведение, опять же зависит от обстоятельств данного периода импринтной уязвимости. На генетическом уровне лишь запускается определенная биопрограмма; как она реализуется – зависит от условий окружающей среды. Этот импринт (в случае "удачного" импринтирования) привязывает тело к видам деятельности, которые связаны с хозяйством, ответственностью и выращиванием потомства. Не случайно практически во всех архаических сообществах половая зрелость совпадает со вступлением подростка в полноценные социальные отношения³⁵.

Запуск всех четырех программ у некоторых народов считался окончательным этапом утраты "паранормального" восприятия. Дети в возрасте до 6 лет считались колдунами, и контакты с ними строго регламентировались³⁶. Отголоски таких представлений можно обнаружить и в сказках – в них дети способны воспринимать и общаться с миром, который для взрослых уже *нереален*.

Легенды эпоса киче "Пополь-Вух" сохранили память о "детстве" человечества. В них говорится, что первые люди были "наделены проницательностью: они видели, и их взгляд тотчас достигал своей цели. Они преуспевали в видении, они преуспевали в знании всего, что имеется на свете. Когда они смотрели вокруг, они сразу же видели и созерцали от верха до низа свод небес и внутренность земли, Они видели даже вещи, скрытые в глубокой темноте; они сразу видели весь мир, не делая даже попытки двигаться; и они видели с того места, где они находились. Велика была мудрость их, их зрение достигало лесов, скал, озер, морей, гор и долин"³⁷. Первые люди увидели все, что существовало в этом мире. Но творцы человека, узнав о способностях их созданий, решили ограничить восприятие. Великий отец и Великая мать человека не хотели, чтобы их творения были равны своим творцам, поскольку полагали, что только творцы могут видеть далеко, знать все и видеть все. Посовещавшись, они решили напустить туман на их глаза: "Тогда Сердце небес наваял туман на их глаза, который покрыл облаком их зрение, как на зеркале, покрытом дыханием. Глаза их были покрыты, и они могли видеть только то, что находилось близко, только это было ясно видимо для них. Таким

образом была потеряна их мудрость, и все знание четырех людей, происхождение и начало народа киче было разрушено"³⁸.

Возможно, что в таком тумане как раз отразилась память об импринтировании человека. Случайно ли совпадение метафоры затмения человеческого восприятия в эпосе киче и метафоры неспособности знать истину у Ап. Павла, который говорит: "Теперь мы видим как бы сквозь тусклое стекло, гадательно, тогда же лицом к лицу; теперь знаю я отчасти, а тогда познаю, подобно как я познан" (1-е Кор. 13:12). Если учесть, что Ап. Павел имел визионерский опыт путешествия на третье небо (2-е Кор. 12:2-4), то такая связь, может оказаться, была не случайной.

Как бы то ни было, к моменту полового созревания человек получает все базовые импринты. Кстати, по эпосу киче, человек познал радость секса именно после того, как "туман" опустился на его глаза.

Как правило, четыре биопрограммы и определяют весь ход жизни человека, его интересов, целей и ценностей. Успешно удовлетворяя набор сообразных программам потребностей, человек ощущает комфорт, лишь изредка омрачаемый непонятно откуда доносящейся тревогой и мучительным вопросом (который иногда вырывается из глубин подавленного сознания): "И что – это все? И в этом весь смысл жизни?"

АКТИВНОСТЬ МОЗГА ВО ВРЕМЯ ГЛУБОКИХ РЕЛИГИОЗНЫХ ПЕРЕЖИВАНИЙ

Запуск биопрограмм импринтирования вызывает соответствующую функциональную активность тела (и мозга в частности). В состоянии бодрствования в мозге преобладают быстрые ритмы – бета- (напряженное мышление; 13-25 Гц) и альфа- (расслабленное состояние; 8-13 Гц) волны, связанные с деятельностью коры больших полушарий. Когда организм не занят обеспечением выживания (период сна), мозг переходит в медленноволновые фазы – тета- (5-7 Гц) и дельта- (0-4 Гц) ритмы, с короткими альфа-ритмами во время фаз "быстрого", парадоксального, сна (так называемый БДГ-сон³⁹). Интересно, но состояние глубокого мистического опыта дает примерно такие же показатели ритмов электромагнитной активности мозга. Это, например, подтверждают опыты В.Б.Слёзина, проведенные с православными священниками, у которых снимались показания ЭЭГ во время глубокой молитвы. Слёзин делает вывод, что лечебный эффект молитвы, отмеченный издавна и многократно, связан с временным отходом от земных забот, признанием их незначительности в сравнении с чем-то вечным и незыблемым, с которым учится общаться человек при молитве. Предаваясь молитве, верующий отдаляется от социального уровня сознания и переходит на духовный, что гармонизирует личность, делает ее ближе к Богу. Слёзин даже предлагает сотрудничество медицины и церкви. Со своей стороны, он рекомендует чтение ряда молитв, обладающих "оздоровительным" эффектом: чтение псалма 67 "Да воскреснет Бог, и расточатся врази его...". Молитва об исцелении больного: "О милосердный Боже, Отче, Сыне и святой Душе, в нераздельной Троице полняемый и славимый, призри благоутробно на раба Твоего..." Тропарь, глас 4, Акафист Святителю Пантелеймону и другие.

Начиная с 70-х гг. XX в. принцип биоэлектрической активности мозга активно использовался для изучения корреляции волн мозга с мистическими и измененными состояниями сознания.

На основе этого принципа даже возникло научное направление, получившее название "биофидбек" (букв.: биологическая обратная связь). Метод биофидбека предполагает использование электронной аппаратуры для контроля за физиологической активностью организма человека: биоэлектрической активностью мозга (ЭЭГ), электрическим сопротивлением кожи (ЭСК), температурой тела и напряжением мышц. Благодаря принципу обратной связи функции различных органов тела (и главное, режим деятельности мозга), которые до этого считались произвольными, оказываются подчиненными воле человека. Это открывает огромные возможности для самопознания, раскрытия внутреннего потенциала и овладения техникой саморегуляции. Например, доктор Джой Камайя с помощью электроэнцефалографа научился контролировать альфа-волны мозга. Его устройство издавало приятный звуковой сигнал всякий раз, когда испытуемый достигал альфа-уровня, поощряя тем самым находиться в таком состоянии. Кроме того, доктор Камайя занимался изучением связи альфа-волн с мистическими состояниями сознания, медитацией и духовным сознанием. Начиная с 1958 г. доктор Камайя провел многочисленные исследования по методу биофидбека в различных исследовательских центрах. Опытные йогины и мистики, способные контролировать состояния сознания, подверглись тщательным научным тестам⁴⁰.

Невилл Друри назвал биофидбек технологическим путем к самопознанию. Исследования связи активности мозга с состоянием глубокого религиозного опыта ведутся по сей день.

В настоящее время можно говорить о том, что в периоды глубокого религиозного опыта (медитации, молитвы) деятельность мозга претерпевает специфические изменения – одни зоны головного мозга снижают свою активность, а другие, напротив, резко активизируются. Недавно Эндрю Ньюберг, нейробиолог из Пенсильванского университета в Филадельфии, занимающийся нейробиологией религии уже более десяти лет, через коллегу, увлекающегося тибетским буддизмом, нашел восемь опытных медитаторов, которые приняли участие в необычном эксперименте. В результате сканирования с помощью однофотонной эмиссионной компьютерной томографии головного мозга испытуемых, которые в течение часа занимались усиленной медитацией, ученые обнаружили повышение активности областей мозга, регулирующих внимание, чего, естественно, требовала особая сосредоточенность во время медитации. Однако во время медитации верхняя задняя часть теменной доли головного мозга была гораздо менее активна, чем когда испытуемые просто сидели и отдыхали. Ньюберг сделал вывод, что именно эта мозговая доля строит ментальную границу между мозгом и физическим миром.

Иначе говоря, эта область в левом полушарии мозга отвечает за осознание человеком собственной индивидуальности и за представление об образе собственного тела. Правое полушарие отвечает за ощущение времени и пространства, в котором пребывает тело. Усиливая во время медитации ощущение единства с окружающим миром, испытуемые постепенно блокировали каналы связи между этими двумя областями теменной доли мозга, подавляя тем самым представление об образе собственного тела.

Наблюдая за медитирующими людьми, вы видите, что они действительно отключаются от окружающего мира. Постепенно они перестают реагировать на зрительные образы и звуки. Скорее всего, это происходит потому, что теменная доля мозга перестает получать информацию извне. Так считает Ньюберг. Лишенные

своей обычной пищи, эти области мозга перестают функционировать в нормальном режиме, и человек теряет осознание разницы между собой и окружающим миром. А по мере исчезновения ощущения времени и пространства у медитирующего появляется чувство безграничности и беспредельности.

Мы видим, что для мистических (трансперсональных) переживаний нужна определенная перенастройка мозга, и даже "отключение" некоторых его зон. Однако из этого вовсе не следует, что мозг – центральный и единственный герой религиозного переживания. По мнению доктора Ньюберга, нельзя утверждать, что мозг создает Бога, но можно отметить, что наш мозг естественным путем создает механизмы, которые делают возможным религиозный опыт⁴¹.

Глава 2

ВОЗДЕЙСТВИЕ НА МОЗГ И ЕГО ВЛИЯНИЕ НА ТРАНСПЕРСОНАЛЬНЫЕ СОСТОЯНИЯ

СВЯЗЬ РЕЛИГИОЗНЫХ ПЕРЕЖИВАНИЙ С ВОЗДЕЙСТВИЕМ НА МОЗГ

Боб Холмс в статье "В поисках Бога" пишет:

"Даже если ощущения единения с окружающим миром и благоговения не описывают любой религиозный опыт, всякий сомневающийся в том, что он генерируется мозгом, может посетить нейробиолога Майкла Персингера из Лорентийского университета в Садбери, в канадской провинции Онтарио. По словам этого человека, встретиться с Господом может любой, кто наденет изобретенный им специальный шлем.

На протяжении нескольких лет Персингер разрабатывает технику стимуляции отдельных областей мозга с целью вызвать самые разные формы сюрреалистических ощущений у самых обыкновенных людей"⁴².

Методом проб и ошибок ученому удалось установить, что слабое магнитное излучение (1 микротесла – примерно такое излучение дает монитор вашего компьютера) при вращении по сложной траектории вокруг височных долей мозга может вызывать у человека ощущение потустороннего присутствия. Эксперимент показал, что подобные ощущения возникают у четырех из пяти испытуемых.

Что именно видит обработанный подобным образом человек – зависит от его личных верований и предрасположенностей. Это может быть, например, кто-нибудь из недавно скончавшихся родственников. Люди же религиозные чаще склонны видеть самого Господа Бога. "И если это случается у меня в лаборатории, – говорит Персингер, – то можно себе представить, что происходит с человеком, находящимся в этот момент в церкви, где сама обстановка располагает к видениям религиозного характера". Ученый и сам не раз надевал на себя сконструированный им шлем, однако его видения носили довольно слабый характер. По мнению Персингера, это связано с тем, что он понимал истинную подоплеку происходящего.

Конечно, мы можем согласиться с точкой зрения, что глубокий мистический опыт, откровения, любые религиозные чувства – лишь эпифеномен возбужденного в специфических зонах мозга. Однако, с другой точки зрения, эффекты воздействия на мозг могут свидетельствовать и о другом – не о том, что мозг в ответ на внеш-

ние раздражители генерирует религиозный опыт, а о том, что **химическое и электромагнитное воздействие выводит мозг из привычного режима, что, собственно, и позволяет сознанию обрести некоторую свободу в отношении физической реальности и собственной объективации в ней.**

В разные времена в разных культурах состояние расширения сознания вызывалось различными методами: через сенсорную депривацию (изоляцию физических органов чувств от внешних раздражителей, прежде всего света, звука; например, темный ритрит в буддизме, изоляция в ванне Джона Лилли, инициационные изоляции), длительные воздержания от сна либо радикальное изменение режима "сон-бодрствование", внешнее и внутреннее (нейрогуморальное) химическое воздействие (психоделики⁴³, дыхательные⁴⁴ и сексуальные практики), воздействие через ритуальный танец, специфические звуковые ритмы, частоты, вибрации⁴⁵ (шаманский бубен⁴⁶, Hemi-Sync⁴⁷ Роберта Монро). Мезоамериканские индейцы применяли даже такие радикальные средства расширения сознания, как трепанация. Чтобы вернуть себе утраченные некогда, *в начале времен*, легендарные паранормальные способности, индейцы прибегали к практике "ритуальных" прижизненных трепанаций черепа в области левого полушария, что, вероятно, приводило к блокированию программ левого полушария и активизации специфической деятельности правого⁴⁸.

ПСИХОДЕЛИКИ

Психоделики, пожалуй, нагляднее всего показывают связь между мистическими переживаниями и воздействием на мозг *вещества*. По теории доктора Лири, психоделики вызывают шок и стресс, которые разрушают старые программы, заложенные в период импринтной уязвимости и обучения (кондиционирования). В *обычном* состоянии мы обусловлены исключительно первыми четырьмя программами: биовыживательные потребности; эмоциональные игры, дающие статус в социуме; условные правила игры нашей культуры и сексуальное удовлетворение. Эти импринты не позволяют нам получать другие потенциально доступные сигналы и удерживают нас в границах одной, скажем, не слишком живописной реальности. Стирая прежние программы, психоделики дают возможность перепрограммирования и настройки на другие модели реальности и как следствие – открывается доступ к новым сигналам, которые *обычное* сознание относит к *паранормальным* или вовсе *нереальным* феноменам.

Итак, с помощью воздействия на мозг можно *переделывать*, обновлять, *сужать* и *расширять* сознание. В целом функция нервной системы заключается в том, чтобы фокусировать, избирать и сужать; импринты (биoprogramмы) определяются строго на основе принципа выживания в физическом мире, и человек становится своего рода пленником этих структур. Все, что не связано, а тем более разрушительно для программ выживания, воспринимается биологическими организмами как бесполезное и вредное. Любое не санкционированное выживанием воздействие (будь то философия, подрывающая основы бессознательной вовлеченности в процесс физического существования, или химические вещества, определенный спектр электромагнитных волн, религиозный мистицизм и т.д.) должно быть нейтрализовано любым способом.

Прагматическая и рационалистическая западноевропейская цивилизация – это, в сущности, социальная метапрограмма, *цель* которой – инквизиция (то есть контроль за соблюдением "норм", "догматов") и защита официальной картины мира (то есть удержание человека в границах первых четырех биопрограмм). Любые средства изменения сознания (а следовательно, выход за рамки санкционированной модели реальности) вызывают панический страх и желание любой ценой избавиться от угрозы принятому образу жизни. Все, что по тем или иным причинам переступает жестко установленные границы принятой "нормы", объявляется ересью, мракобесием, безумием и преступлением. То, что позволено Голливуду, непозволительно *реальному* миру.

ИМПРИНТИНГ И РИТУАЛ

Здесь мы будем исходить из следующего определения ритуала: "Под ритуалом мы будем понимать совокупность определенных актов, имеющих сакральный смысл и направленных или на воспроизведение того или иного глубинного переживания, или на его символическую репрезентацию"⁴⁹. Можно выделить следующие типы ритуалов:

Психотехнический тип. Этот тип непосредственно связан с психологическим ядром религии. Цель данного комплекса ритуалов – достижение совершающим их человеком определенных трансперсональных состояний сознания. К ним относятся ритуалы тантрического буддизма и даосизма.

Мистериальный тип. Этот тип тоже объективно способствует переживанию тех или иных глубинных состояний, однако делается это без осознания психотехнического характера ритуала, а вместо этого адепты объясняют влияние такого типа ритуала воздействием на них сакральных сил – божественной благодати, милости богов и т.д. (ближневосточные и эллинистические мистерии, христианские таинства, прежде всего такие, как крещение и евхаристия).

Третий тип ритуала – **обрядовый**. Он наиболее отдален от психологического ядра религии, так как не стимулирует глубинных переживаний и лишен психотехнического эффекта. (Такой тип ритуала прежде всего относится к протестантским ритуалам.)

Однако в действительности эти три типа ритуалов трудно обнаружить "в чистом виде". Например, в протестантизме, не говоря уже о харизматических его направлениях, таких как пятидесятничество и квакерство, ритуалы порой имеют весьма сильный психологический (и трансперсональный) эффект. Например, практика публичного покаяния и, опять же, публичное крещение взрослых людей с полным погружением в баптистерию у евангельских христиан-баптистов может вызвать достаточно сильные переживания религиозного характера. По существу, обряд крещения во взрослом состоянии призван вызвать переживания, сходные с ритуалом "смерти-воскресения" (крещение, по определению Ап. Павла, – это сораспятие со Христом⁵⁰). И несмотря на то, что воздействие на мозг в протестантской среде в большей степени представляет собой психологическое воздействие (и в значительно меньшей – физиологическое, которое все-таки также присутствует, примером чему может служить причастие вином), сила такого воздействия на биохимические процессы головного мозга бывает очень существенной.

Очевидно, что любой ритуал может иметь разную интенсивность воздействия на сознание, но принципиальным моментом любого ритуала является трансформация определенного состояния, связанного с сакральной сферой, независимо от того, относится ли это изменение к эмоциональной, ментальной, мировоззренческой или даже онтологической области.

Механизм импринтирования в целом приложим к любому ритуалу и обычаю. По существу, большинство ритуалов представляют собой "обряд перехода" (независимо от того, применяются психоактивные вещества или нет) и состоит из трех фаз – прелиминарной (отделение), лиминарной (промежуток) и постлиминарной (включение)⁵¹. С нейрологической точки зрения ритуал представляет собой отключение старых программ и перепрограммирование мозга, для чего на первом этапе человека так или иначе изолируют, отделяют от привычной обстановки, то есть естественной среды действовавших до настоящего момента программ (человек становится послушником, стажером, новобранцем и т.п.).

На второй стадии происходит отключение или стирание предыдущей программы поведения и восприятия (мощный стресс: сенсорная и/или социальная депривация, воздействие психodelиков, голод, акты насилия, унижение и т.д.).

На заключительной стадии, когда мозг уже не может опереться на прежние программы и готов к новому программированию, "неофит" импринтируется (программируется) согласно его новому статусу (торжественное посвящение в "тайну", присвоение нового имени, запрет делиться воспоминаниями о "мирской" жизни, идеологическая обработка или какие-нибудь другие виды внушения). Подобную схему можно обнаружить как в архаических, так и в современных обществах, особенно в таких социальных рудиментарных образованиях, как армейская и уголовная среда.

Можно выделить три схемы ритуалов: "программа *A* – хаос – программа *A*", "программа *A* – хаос – программа *B*" и "программа *A* – хаос – программа *B* – хаос – программа *A*". В первом случае мы имеем дело с обновлением старой программы. Это, например, характерно для новогоднего ритуала. Если регулярно не воспроизводить существующую парадигму-программу, то система представлений (картина мира, Универсума) будет утрачена, а значит – разрушится космос, порядок, мироздание. Второй случай подразумевает появление "новой твари", преобразования восприятия, метанойи. Фраза Витгенштейна "границы моего языка определяют границы моего мира", можно сказать, стала уже крылатой. Но что такое язык, как не базовая программа нашего "текущего" сознания. То, что человек называет миром, – лишь структура, порожденная действующими в его уме программами. Различные химические и прочие воздействия на мозг тормозят, отключают эти цепи-контуры, что переживается в опыте как полная необусловленность, пустота, ясный свет и т.д., то есть хаос, который, будь то психodelический трип или "состояние бардо", сменяется всевозможными "архетипическими" образами и причудливыми картинками. Возвращение же после трипа в обыденную реальность вызвано постепенным включением старых ментальных программ.

Третья схема ритуала отражает прежде всего экстатическое путешествие шаманского типа. В данном случае акцент ставится на "программе *B*", которая и определяет характер визионерского путешествия шамана. В момент инициации происхо-

дит как бы загрузка такой "программы В", которая в дальнейшем будет оформлять экстатические "трипы" шамана.

Чарльз Тарт предложил схему процесса трансформации сознания, которая в сочетании с данными нейрофизиологии открывает универсальную модель функционирования "мозг-сознание". Мы можем зафиксировать некое базовое стабильное состояние сознания, или дискретное состояние сознания (ДСС). Это, как правило, обычное бодрствующее состояние, обусловленное действием ряда факторов: физические, культурные и прочие воздействия. Импульсы внешней и внутренней среды организма, то есть афферентная (от лат. *afferens* – "принимающий") сенсорная (от лат. *sensus* – "чувство") система, действуют как формирующие данное состояние факторы. Дестабилизирующие силы, достаточные для трансформации прежнего ДСС, погружают сознание в хаос. В качестве таких дестабилизирующих факторов может выступать:

- перегруженность раздражителями (например, различные звуковые эффекты), которые вызывают охранительное (запредельное) торможение; торможение наступает тогда, когда раздражитель достигает чрезвычайной интенсивности, что приводит не к развитию условнорефлекторного ответа, а наоборот – к ослаблению или исчезновению его;
- напротив, полное отсутствие раздражителей (различные виды деприваций). Это приводит к прекращению входящего потока нервных импульсов, а следовательно, и к дестабилизации прежнего состояния сознания;
- аномальные раздражители, то есть новые раздражители, на которые не сформированы адекватные реакции.

Состояние хаоса сменяется новым, измененным состоянием сознания, или дискретным измененным состоянием сознания (ДИСС). Возникновение нового состояния обусловлено новыми формирующими факторами: например, созерцание мандалы, ритуальные песнопения с мифоархетипическим содержанием и т.д. Новые формирующие факторы могут одновременно выступать и как дестабилизаторы прежнего ДСС.

Если новые формирующие факторы ослабевают, то прежние силы, удерживавшие сознание в *базовом* состоянии, снова берут верх и, ввергнув сознание в новый хаос, затем возвращают его в прежнее состояние (ДСС).

На этом принципе построен механизм засыпания, гипноза и медитации. Отметим также, что этот механизм используется в рекламе, политической пропаганде и религиозных проповедях. Первоначально человек находится в каком-то *обычном* состоянии. Но вдруг ему начинают внушать, что жизнь его в опасности ("вот-вот рухнет мир", "жизнь обывателя – сплошной кошмар", "перхоть, запах пота или запах чеснока делают человека изгоем общества", "нынешние власти нещадно эксплуатируют народ" и т.д.). Стабильное состояние сменяется замешательством и паникой. Но тут человеку предлагается "спасение" от того "катастрофического" положения, в котором он оказался. Вступают в силу новые *формирующие факторы*: преданное служение некому божеству, чудодейственная технология, новый шампунь, "наша" партия и т.д. Если эти факторы оказываются достаточно устойчивыми, сознание человека перестраивается и он начинает *видеть* мир по-другому.

Наркотики и психоделики действуют по той же схеме и выступают в качестве дестабилизирующих и формирующих факторов. Но эти вещества воздействуют на сознание не в одиночку, а лишь в сочетании с другими факторами, такими как: культурный контекст, личность и физиологические особенности принимающего препарат, настроение, ожидания, желания, окружающая обстановка, наставления перед и во время приема психоделика и т.д.

ПЕРЕИМПРИНТИРОВАНИЕ И "АРХАИЧЕСКИЕ ТЕХНИКИ ЭКСТАЗА"

Наиболее наглядно трансформация сознания прослеживается в архаической практике шаманизма, который еще недавно был широко распространен в Сибири, Северной и Южной Америке, в Индонезии, Юго-Восточной Азии и на Тибете. Следы шаманизма и целые архетипические "блоки", корнями уходящие в шаманизм, до сих пор присутствуют в мировых религиях – буддизме, христианстве, исламе. Постепенно традиционные формы шаманизма уступают место новым синкретическим религиозным образованиям. Наиболее ярко такой процесс наблюдался в Америке (Эклектический Култ Высшего Нисходящего Света Учения Санто Дайме или Учителя Иринью; Туземная Американская Церковь; афро-христианский гаитянский культ вудуизма (voodoo, vaudou); макумба, магическая религия, сходная с вуду и сочетающая в себе верования туземцев, африканцев и некоторые аспекты христианства). В настоящее время интерес к неошаманизму так или иначе связан с движением Нового Века (New Age)⁵² и Движением за Развитие Человеческого Потенциала.

Шаманизм, похоже, использовал весь возможный для своего времени *арсенал* средств воздействия на мозг. Активно использовалось, например, "музыкальное сопровождение". Во всех случаях ритуального использования "музыкальных инструментов" (бубен, погремушка, колокольчик; струнные инструменты, как, например, "поющий лук" у лебелинских татар и некоторых алтайцев; гонг, ракушка (особенно на Цейлоне, в Южной Азии и Китае), трещотка (Австралия) и т.д.) мы имеем дело с инструментом, который помогает тем или иным способом установить контакт с "миром духов" (боги, духи, демоны, души предков, умерших, мистических животных). Как подчеркивает Элиаде, этот контакт со сверхчувственным миром обязательно предполагает предварительную концентрацию, которую облегчает шаману или магу его церемониальный наряд и ускоряет ритуальная музыка.

Чтобы войти в транс, члены "Религии Танцующих Духов", большого мистического объединения в Северной Америке, которое возникло еще в начале XIX в. и представляло собой, по существу, коллективный шаманизм⁵³, для переживания мистического света долго смотрели на небо и непрерывно трясли руками. В результате они входили в транс и восходили на Небо. Другой практикой "Религии Танцующих Духов" были танцы в кругу костра. Танцы продолжались четыре или пять дней подряд, причем даже без аккомпанемента бубна.

Как мы уже отмечали выше, в архаической практике активно использовались психоактивные вещества. Особенно характерно их использование для Мексики и Южной Америки. Например, индейцы яки, живущие в Северной Мексике, в ритуальных целях курят цветы желтого дрока (*Genista canadensis*), содержащие цитизин, а индейцы уичоли даже совершают специальные "паломничества" за пейотом (см. выше). Индейцы тараумара, живущие в Чиуауа, иногда добавляют в ферментированный кукурузный напиток *tesguino* дурман безвредный (*Datura innoxia*). А масатеки, чинантеки, сапотеки и миштеки (мексиканские индейцы, живущие на тер-

ритории федерального округа Оахака) в своей религиозной практике употребляют священные грибы (см. выше). В качестве психоделиков используются тропические растения. В лесах Верхней Амазонки распространено употребление лианы *Banisteriopsis* (банистериопсис каапи). Эту же лиану используют хиваро, живущие в Эквадоре, шипибо-конибо, кампа, ширанауа и кашинауа, живущие на востоке Перу, а также индейцы сиони, населяющие восточную часть Колумбии. Эдуардо Кальдерон, знаменитый перуанский художник и шаман, употреблял психоделический кактус Сан-Педро⁵⁴. Этот кактус известен перуанским шаманам уже как минимум три тысячи лет.

Очевидное переимпринтирующее воздействие наблюдается в практике шаманского посвящения. Центральная тема посвящения в шаманы представляет собой все ту же трехчастную структуру:

1. Отделение. Часто кандидат находится в изоляции в мире духов ("в духовном измерении" до трех и более лет), в этом мире местом изоляции может быть ветка ели, где кандидат оставляется для созревания, отдельный дом или яйцо в гнезде на ветвях мирового дерева. В физическом мире кандидат во время "болезни-призвания" может убежать в лес, где он будет бродить в одиночестве несколько дней.
2. Мистическая смерть. Расчленение тела неофита. В физическом измерении кандидат выглядит мертвым, находится в бессознательном состоянии, в своеобразном летаргическом сне. В это время в мире духов тело неофита раздирается, как правило, духами болезней, которые в дальнейшем научат исцелению от тех недугов, причиной которых они являются.
3. Воскресение. Обновление плоти, замена старых органов новыми, мистическими. В некоторых случаях, например у австралийских аборигенов, на этой стадии в тело неофита помещаются особые магические кристаллы. А иногда, например в Южной Америке, в тело помещается магическая сила, не имеющая определенной зримой формы⁵⁵, в результате чего посвящаемый получает от духов различные магические способности.

Как мы уже отмечали выше, для того чтобы мозг был наиболее податлив для перепрограммирования, необходимо отделение от привычной среды обитания, а также шок и стресс. В архаическом инициационном посвящении, осознанно или нет, использовались все необходимые для переимпринтирования техники. Например, неофит помещался в уединенном, пустынном месте, которое должно было символизировать потусторонний мир; на кандидата накладывались запреты, которые делали его наиболее схожим с покойником (умерший не может есть некоторые блюда, не может пользоваться пальцами и т.п.); применялось вымазывание лица и тела пеплом или некоторыми известковыми веществами для того, чтобы достичь бледности призраков; надевались погребальные маски; происходило символическое погребение в храме или в доме фетишей; производились испытания: бичевание, приближение стоп к огню с целью нанесения ожогов, подвешивание в воздухе и даже отрезание пальцев⁵⁶. "Смерть", а проще говоря, состояние, в котором отключаются биовыживательные программы, может быть достигнута разными способами: крайнее утомление, пытки, пост, побои и т.д. Чтобы стать шаманом, молодой хиваро, найдя учителя и заплатив ему, ведет крайне аскетический образ жизни: целыми днями не притрагивается к пище, пьет наркотические напитки, в особенности табачный сок. Когда же наконец дух Пасука появляется перед кандидатом в облике воина, мастер начинает бить неофита, пока тот не упадет на землю без сознания. Таким образом достигается у хиваро ритуальная смерть⁵⁷.

Карибские шаманы во время посвящения также доводят себя до отключения обычного режима мозга: все время курят сигары, жуют листья табака и пьют табачный сок, а также изнуряют себя ночными танцами⁵⁸.

О том, что в процессе инициации важную роль играет именно мозг, свидетельствуют следующие данные.

Например, у эскимосов посвящение включало передачу наставником "блеска", "озарения" ("ангакок", "кауманек") ученику, который ощущался последним как таинственный свет в самой сердцевине мозга⁵⁹. Из наблюдений Расмуссена мы знаем, что, получая свое "озарение", некий шаман Ауа чувствовал в своем теле и мозгу небесный свет, как бы исходящий из всего его существа; он стал незаметен для людей, однако виден всем духам Земли, неба и моря. "Мой первый дух-помощник был моим тезкой, маленьким ауа. Когда он прибыл ко мне. это было так, как будто вдруг улетела крыша дома, и я почувствовал такую силу видения, что видел через стены, землю и далеко в небе⁶⁰; это как раз мой маленький ауа принес мне этот внутренний свет, летая надо мной, когда я пел"⁶¹,

А у тамангов из Непала и практикующих шаманизм, который существовал еще до появления индуизма и буддизма, а потом впитал в себя их элементы, шаманы-бомбо умеют активизировать духовный свет, локализованный между глазами, причем это является необходимым условием магических полетов⁶².

Интересно также отметить процесс трансформации сознания во время посвящения у ибанов, которые голодают, спят возле могилы или поднимаются на горную вершину, где дух данной местности может наделить их магической силой. Когда же являются духи, они вскрывают неофиту голову, "извлекают оттуда мозги, промывают их и помещают обратно, чтобы дать ему ясный ум, способный проникать в тайны злых духов и в сложности болезней"⁶³.

Основное свойство шамана – способность перемещаться в мир духов, в божественный мир. Духи же не являются представителями обычной человеческой реальности. Поэтому шаману, чтобы поддерживать отношения с духами и покойниками, самому надо стать в некотором смысле мертвым. Именно в момент "смерти" в этом мире шаман оживает для *того* мира. Поэтому каждый шаманский сеанс содержит в себе отключение программ земного животного. Начиная с момента посвящения, шаман учится преодолевать обычное человеческое состояние, то есть образ жизни непосвященного, и становиться подобным "духам", то есть мертвецом для мира живых. С шаманом происходит перемена онтологического характера. В противном случае, то есть если бы шаман не стал "духом", не прошел трансформации через "смерть-воскресение", он не смог бы преодолевать все испытания, которым подвергается во время транса (например, переход через непрерывно открывающееся и закрывающееся пространство или по узкому, как волос, мосту; вход в запретные места, охраняемые мифическими стражами, такими как адская собака, и т.д.)⁶⁴.

Стоит особо подчеркнуть, что шаманский транс всегда имел место в определенных границах соответствующей традиции. Для любого шамана было необходимым знание топографии Верхнего и Нижнего миров, которые кодировались в терминах и образах мифологии племени. Шаман не отправлялся в иные измерения просто наобум. Но самое, пожалуй, главное – поиск сакрального хотя и мог осуществляться человеком, но избрание всегда осуществлялось Свыше. Шаманизм,

независимо от типа отбора шамана (будь то наследственная передача, призвание, назначение родом или личное решение), всегда являлся даром богов или духов; по существу, наследственный шаманизм представляет собой внешнюю форму избрания кандидата сакральными силами. Именно божества обучают будущего шамана через сны и видения (даже в случае наследственной передачи). Старый шаман может передать знание, обучить технике, но лишь сами духи и божества принимают и утверждают кандидата в шаманы. Серьезное обучение, когда кандидат осваивает генеалогию и традиции рода, мифологию, шаманскую лексику, начинается только после первого экстатического переживания. Решающее значение всегда имеет именно со-общение с духами, божествами, сакральными силами.

Поэтому отметим, что любые воздействия на мозг, включая и психоделики, являются лишь частью целого ритуала, в котором осуществляется осознанная настройка мозга на новую "волну", на особую программу (парадигму, мировосприятие). Без особых ритуалов, то есть программирования и перепрограммирования (импринтирования, настройки), эффект воздействия на мозг оказывается непредсказуемым. К слову сказать, именно поэтому между религиозным использованием психоделиков и их употреблением ради "кайфа" нет ничего общего. Как отмечает Невилл Друри, с древнейших времен человек отправлялся в сакральные психоделические путешествия не для того, чтобы "сбежать" в мир "фантазий", но чтобы "увидеть" и "познать" тайны бытия, скрытые от непосвященного взгляда. И, заметим, каждое такое путешествие, как считали шаманы, было "санкционировано" Свыше.

ЙОГА И МОЗГ

Говоря о воздействии на центральную нервную систему с целью достижения глубоких мистических переживаний, нельзя, конечно, не отметить классическую йогу, или, иначе, восьмеричную йогу Патанджали. Несмотря на отсутствие научных знаний в области нейрофизиологии, йоги открыли множество психофизиологических фактов. Как пишет Б.Л.Смирнов, академик АН ТССР, врач с полувековым опытом: "Древние риши были исключительно тонкими наблюдателями, с высоко-развитой способностью к кинестетическим восприятиям (то есть восприятиям сигналов, идущих от глубоких слоев тела, от внутренностей и пр.) и могли не только оценить эти восприятия, но и практически их приспособить для своих целей. Тексты йоги поражают физиологичностью своих предписаний. Ступени "асана" и "пранаяма" можно рассматривать как йогическую физкультуру..."⁶⁵

О пранаяме Смирнов пишет: "Слово пранаяма буквально значит "задержка дыхания", или "обуздание дыхания"..."⁶⁶. Но пранаяма не просто тренировка в дыхательных движениях (как тренируются в дыхании певцы, физкультурники); пранаяма есть нечто гораздо большее, это есть тренировка и управление жизненно важными кортико-висцеральными⁶⁷ функциями организма, тренировка и управление нервными токами, идущими от коры, как органа высшей нервной деятельности, ко всем внутренним органам и прежде всего – к сердечно-сосудистому аппарату"⁶⁸.

Пратьяхару, или – буквально в переводе с санскрита – "оттягивание", "отвлечение" (чувств от их предметов), Смирнов назвал третьей физиологической ступенью йоги Патанджали. Способность к сознательному сосредоточению – одна из высших способностей центральной нервной системы (ЦНС). Умение создавать всепоглощающую доминанту, подчиняющую все другие центры возбуждения, по-

зволяет достичь колоссального контроля над психикой (что в конечном итоге ведет к глубочайшим мистическим переживаниям⁶⁹).

В четвертой главе "Йога-сутры" мы находим интересное свидетельство употребления йогами во всей видимости психоделических веществ: "[Совершенные способности, обретаемые] благодаря лекарственным снадобьям – эликсиру жизни и прочим, – [могут быть обретены] в местах пребывания асуров"⁷⁰.

По древнеиндийской мифологической традиции, человек, оказавшийся в мире асуров, выпив приготовленный прекрасными девушками-асури эликсир, обретал бессмертие и вечную молодость⁷¹.

ПЕРЕПРОГРАММИРОВАНИЕ, ТРАНСФОРМАЦИЯ ТЕЛА И ТЕУРГИЯ

Ритуал трансформации сознания и тела характерен не только для шаманизма и классической йоги. Осуществленный Иисусом Христом переход из смерти в жизнь открывает его ученикам мистериальный путь обретения нового, нетленного тела и сакрального бытия. Вот подлинная суть религиозного процесса смерти и возрождения (воскресения)⁷². Через инициацию происходит кардинальная перестройка всего бытия неопита, и духовная, и телесная, и ментальная (метанойя). Вместе с радикальной перестройкой тела и ума (то есть аппаратного и программного обеспечения, следуя метафорам Уилсона), возникает и новый сакральный мир. Рождение свыше, вхождение в священный коллектив, в число избранных, святых – вот результат смерти для профанного мира. "Прижизненная" инициация – необходимое звено в трансцендировании в Сакральное, в переходе от "ветхой твари" к "новой". При этом меняется не только психологический статус посвящаемого (как мы отмечали выше), но и онтологический (на всех стадиях). Новое бытие подразумевает то, что рамки прежних воспринимающих способностей ("априорные перцепции") и прежняя категориальная "сетка" разрушаются, уступая место трансцендентному восприятию и уму. Радикально меняется и тело. Вместо посюстороннего тела в результате трансформации (порой в результате ряда трансформаций) появляется "мистическое тело".

Например, согласно даосским преданиям, при обретении бессмертия меняется даже внешность человека: у него заостряются или перемещаются на макушку уши, как у эльфов в кельтском фольклоре, становятся квадратными или двойными зрачки, тело покрывается чешуей, шерстью или перьями. Кроме того, он приобретает ряд сверхъестественных способностей (от левитации до умения одновременно пребывать в нескольких местах и становиться невидимым). Плюс ко всему, он становится долговечным, "как Небо и Земля"⁷³.

Сверхъестественными способностями обладало и тело воскресшего Иисуса Христа. Надо сказать, что оставленное в новозаветных Евангелиях повествование о последних днях жизни Иисуса Христа, Его страданиях, смерти и воскресении практически полностью воспроизводит архаический трансформационный ритуал (мучительная инициация, "шаманское" посвящение). Вначале Иисус отделяется от привычной социальной среды (период взятия под стражу), затем – издевательства и унижения со стороны солдат, мучительная смерть на кресте (вспомним, например, дерево Иггдрасиль – мировое древо, гигантский ясень, на вершине которого сидит мудрый орел (!) – и висящего на древе Одина, пронзенного копьем). После смерти Иисус спускается в Ад (мотив Нижнего мира) и возносится на Небо (мотив путешествия в Верхний мир), после чего предстает перед Своими учени-

ками в новом, преображенном теле, обладающем существенными преимуществами перед *обычными* телами (способность проходить сквозь стены, левитация и т.д.).

Собственно, тело – это способ пребывания в определенном мире⁷⁴. Изменяется настройка сознания – изменяется тело – изменяется мир. Поэтому обретение "мистического тела" – это вместе с тем и способ обретения "мистического измерения".

Особое внимание уделялось телу и в буддизме. Как говорит Будда в одном из тантрических текстов: "Здесь (в этом теле) – Ганг и Джамна... Здесь Праяга и Бенарес, здесь Солнце и Луна. Здесь священные места, центры почитания богини Сати – я не встретил ни одного места паломничества или блаженства, сравнимых с моим телом"⁷⁵.

Будда, достигший пробуждения под фикусом (!) (будущее Древо Пробуждения), посетил свой родной город Капилавасту и совершил чудо. На глазах у своих родственников он взлетел на воздух, расчленил там свое тело на части, при этом конечности и голова упали на землю, после этого он снова соединил части своего тела, как раньше⁷⁶. Нетрудно в этом предании увидеть вполне характерные шаманские элементы (инициатический ритуал расчленения и восхождение на небо).

По воззрениям Махаяны, Будда обладает тремя телами⁷⁷: Дхармакайя – "Дхармовое тело", Татхата, абсолютная реальность как она есть на самом деле, лежащая вне всех двойственных оппозиций и понятий, изначально пробужденное сознание; Самбхогакайя – "Тело Всеблаженства". Это тело "открывается взору" бодхисаттв, йогов и святых; в нем Будда наставляет и обучает их; Нирманакайя – "Магически созданное Тело". Это телесный облик, в котором Будда появляется в мире во имя блага страдающих живых существ. Тем не менее это не есть физическое тело. Таким образом, Будда, находясь в разных телах, все же остается Буддой. Он способен на любые проявления, "отражения" в разных измерениях, и вместе с тем *сущность* его остается прежней.

Глава 3

ОСНОВНЫЕ ВЫВОДЫ

Человеку, "схваченному" пространством-временем, *будничная* реальность порой становится невыносимой. Тогда он начинает искать выход... Квинтэссенция таких явлений культуры и контркультуры, как романтизм, декадентствующий символизм, экзистенциализм, рок-музыка, движение детей цветов 60-х гг., – неудовлетворенность человеческим бытием, боль и страдание мира живых существ.

Визионерские опыты альтернативных реальностей, психопрактики Востока, буддизм, индуизм, неоплатонизм, манихейство, психоделические эксперименты, трансперсональная психология и т.д. – все это разные (а порой не такие уж и разные) ответы на крик о помощи, на жажду Сакрального, на ностальгию по вечной Родине, тоску по "золотому веку".

Человек стремится не столько к *вечности*, к сохранению и преумножению того существования, что он имеет сейчас, сколько жаждет вырваться из такой *вечности*, из этой свидригайловской бани, закоптелой и с пауками по всем углам⁷⁸. И несущественно, как мы назовем эту баню – сансарой, миром под властью "князя мира сего", плодом пленения света мраком или "тошнотой", "Dasein". Принципиально здесь то, что человеку тесно в этом мире, в этой неправде и неполноценности (то есть в мире отсутствия целостности, холистичности, "плеромы"). Оттого и раздается вопль: "Гласу души внемлю я, что взывает из тела своего: Кто извлечет меня из тела моего, кто вынет меня из плоти моей? Утесняема и томима я в мире сем, в мире, который весь – ночь, ковами исполнен весь, узами завязан весь, печатями запечатан весь – узами без числа, печатями без конца..."⁷⁹

Люди стремились вырваться из "телесных оков" разными способами. Например, повсеместно распространенный и поощряемый государственными системами (прямо или косвенно) алкоголь является известным практически всем средством воздействия на мозг. С помощью этого "легкого" наркотика человек может "расслабиться", освободиться от частых стрессов, связанных прежде всего с борьбой за выживание. Однако действие алкоголя, как это отмечают многие нейрологи, хоть и влечет за собой "отключение" ряда биопрограмм, но при этом действует на сознание как некое омрачение. Принимая алкоголь в больших количествах, мы попадаем на низшие уровни сознания – сон и ступор.

Конечно, алкоголь в разумных количествах в некотором смысле даже способствует раскрытию человеческого потенциала. Вспомним хотя бы вдохновенные слова о вине китайского поэта Ли Бо или иранского поэта, астронома и математика Омара Хайяма. В отношении алкоголя Омар Хайям сформулировал золотое правило:

Вино запрещено, но есть четыре "но":
 Смотря кто, с кем, когда и в меру ль пьет вино.
 При соблюдении сих четырех условий
 Всем здравомыслящим вино разрешено⁸⁰.

Вместе с тем если алкоголь в неразумных количествах большинством нейрологов, физиологов, религиозных деятелей и т.д. признается "ограничителем" сознания, то психоделики среди многих выдающихся ученых, мыслителей и представителей творческой интеллигенции, напротив, считаются "открывающими глаза на мир" (Джон Лилли, Олдос Хаксли, Станислав Гроф и др.). В кругах западной интеллектуальной элиты о психоделиках высказываются мнения от порой прямо восторженных до осторожно взвешенных. В настоящее время раздается все больше голосов ученых, призывающих пересмотреть решение о запрете использования психоделических препаратов в научных целях, в особенности это касается ЛСД-терапии⁸¹. Истеблишмент, конечно, не может разделить такой позиции. Как уже говорилось выше, государственные структуры заботятся об удержании человека в рамках основных биовыживательных программ. Употребление алкоголя, который не выводит за рамки принятой реальности (но и не слишком сужает сознание, как, например, опиаты), позволительно, но все, что выходит за эти границы, признается противозаконным, маргинальным и контркультурным. Массовая активизация контркультурных, психоделических и трансцендирующих движений возможна лишь в переходные, кризисные эпохи (такие, как поздняя античность, период после Первой и Второй мировых войн), то есть в то время, когда разрушается

старая метапрограмма, контролирующая биовыживание, и еще не сформирована новая метапрограмма, способная контролировать человеческие массы.

Как мы увидели выше, любые психопрактики, по существу, практики психосоматические. Взаимодействие ПСИХИКИ-СОМЫ (души-тела) – инструмент трансформации сознания. И поскольку главной составляющей человеческого тела является головной мозг, то оказывается, что ЦНС (центральная нервная система) является неотъемлемым участником любой техники изменения сознания. Мистики разных времен, независимо от того, как они относились к своему физическому телу (предпочитая аскезу и отречение от тела или занимаясь осознанным преображением тела в йогических и алхимических трансформациях), работали над перестройкой своей нервной системы. Парадокс заключался в том, что кажущееся пренебрежение телом, "угашение плоти" превращалось в мощное воздействие на мозг и его программирование (пост, ночные бдения, вериги и т.д.), а мозг, как это уже отмечалось ранее, – главная составляющая тела и нервная система в целом тоже сома. Вместе с тем внимание к телу в других случаях (йога Патанджали, тибетская и даосская йога и т.д.) было также и отречением от *посюстороннего* тела. Но и в этом случае мы имеем дело с воздействием на ЦНС.

Проще говоря, во всех случаях целью было такое воздействие на ЦНС, которое отключало *мирские* биовыживательные программы и позволяло получить религиозный, то есть трансцендентный, опыт. Часто случалось так, что, получив такой опыт, люди переосмыслили свое физическое существование и изменяли к нему отношение. Они понимали, что мир не так уж плох (и более того, он прекрасен), если посмотреть на него с другой стороны, из другого измерения, в другом состоянии сознания. Ведь нирвана и сансара, как это говорится в "Мула мадхьямике карике", лежит в одних границах, а лучше сказать – в одном безграничном. Архаические народы, имевшие эффективные инструменты для осознанного воздействия на мозг, обладали техникой направленных измененных состояний сознания. Переживания шамана в измененном состоянии сознания – это необыкновенная и невыразимая радость и благоговение перед прекрасными трансцендентными мирами, открывающимися ему. Архаические техники экстаза, позволяющие выйти за пределы точки на плоскости двумерной реальности (точки, которую мы называем "Я"), подняться над скукой и давящей пустотой профанной реальности, органически влились в такие религии, как, например, буддизм и христианство. Однако, видимо, любая религия со временем склонна вступать в союз с биовыживательным истеблишментом, что в итоге приводит к ее омертвлению и формализации. Явление неоархаики в XX в. – это своеобразный *transcensus*, выход за пределы ригидных, омертвелых схем. Научно-техническая революция нашего столетия не охладила интереса к мистицизму. Об это свидетельствуют как массовые паломничества в Индию, Непал, Китай, Мексику и Африку, так и большой спрос на нетрадиционную медицину (тибетская медицина, акупунктура, знахарство и т.д.). Середина XX в. знаменательна также возникновением в США. очень популярного в широких массах движения "Нью Эйдж". Полевые исследования антропологов древних культур Юго-Восточной Азии, Африки и Центральной Америки, их ритуалов, космогонических концепций, целительских практик и взаимоотношений с природой изменили общепринятые представления о древности. Как писал в своих работах Клод Леви-Стросс, западное сознание вынуждено отказаться от мировоззрения, основывающегося на односторонне трактуемой идее прогресса, когда различные одновременно существующие состояния человеческого общества рассматриваются как разные стадии или шаги единого процесса развития. Так называемые "примитивные общества" не являются ни первобытными, ни "детскими". Конечно,

в некотором смысле мы можем назвать религиозные переживания архаики "детскими". Но именно в том смысле, в каком об этом говорилось в эпосе киче. В данном смысле уместны слова Иисуса Христа: "истинно говорю вам, если не обратитесь и не будете как дети, не войдете в Царство Небесное" (Мф. 18:3). Поэтому и получают в сказках Иваны-дураки и Емели свое *Царство*; они подобно шаманам используют своих "животных Силы" (конек-горбунок, щука и т.д.), которые добывают для них разные сокровища ("предметы Силы") в "Нижнем" и "Верхнем" мирах, и как высшую награду обретают своих жен, символизирующих Премудрость.

И когда в результате специфических воздействий на ЦНС открываются глаза человека, хищнический мир земной жизни, в котором "скифский" стиль – основа существования, вдруг трансформируется в царственный танец, космическую игру Абсолютной реальности. В других случаях человек может интерпретировать свой мистический опыт как встречу и единение с Богом. Независимо от того, как он истолкует свои переживания. В любом случае главное – это трансцендирование в Сакральное. После получения такого *личного* опыта человек начинает вести более этичную, более осмысленную и более яркую жизнь. А поскольку прежние биопрограммы теряют свою прежнюю мощь или вовсе "стираются", то человек перестает противопоставлять свои религиозные взгляды религиозным взглядам других людей (ранее, побуждаемый первыми четырьмя контурами-импринтами, человек играл в грубую и разрушительную игру "Мой Бог лучше твоего бога"); иными словами он становится более адогматичным. В целом же можно сказать, что люди, мозг которых освободился от диктата "ограничивающих" сознание программ, обретают холистическое (целостное), холотропическое⁸² видение мира и отказываются от прежних эгоцентрических и хилотропических⁸³ установок.

Таким образом, мы увидели, что мозг играет весьма существенную роль в религиозном опыте. Мозг – это средство для обеспечения выживания в мире земной жизни. На генетическом уровне мозг запрограммирован на включение четырех основных биопрограмм, призванных обеспечить продолжение физического существования. Мозг фильтрует гипотетическую "плерому" и производит настройку сознания на специфическую реальность. Но если мозг подвергается специфическому воздействию, старые программы отключаются или вовсе стираются и сознание открывается для совершенно нового мира. Воздействие некоторых психоактивных веществ и других "выключателей" первых четырех биопрограмм вызывает ощущение расширения сознания, выхода за границы ущербной *обычной* реальности, а также приводит к пониманию неизреченности своего опыта, то есть к осознанию невозможности адекватного выражения психоделического опыта на чувственно-рациональном уровне.

Одна из главных задач *мистики* состоит в сознательном контроле мозга: в умении разблокировать активность правого полушария головного мозга (практически не действующего у обычного человека), в способности освободиться от знаково-речевого, моделирующего диктата левого полушария и, возможно, даже в выходе сознания "за пределы" мозга.

Мы увидели, что на самом деле современная наука не только не опровергает, но практически *становится на сторону* религии и даже признает превосходство мистического мирозерцания. Как пишет Ньюберг в своей книге "Почему Бог не уйдет: наука о мозге и биология веры": "Тот, кто имеет мистический опыт, обладает чувством реальности более глубоким и более ясным, чем наше. Следова-

но, это чувство реальности может быть и более точным, чем наше научное чувство реальности".

Таким образом, мы можем сказать, что **мозг может выступать как в роли тюремщика человеческого сознания, так и в роли стартовой площадки для перехода в иное бытие**. Безусловно, состояние сознания тесно связано с состоянием мозга, в противном случае воздействие на мозг наркотиков, психodelиков и т.д. не было бы таким существенным. Травмы, опухоли и инфекции мозга могут изменить поведение человека до неузнаваемости. А контузия мозга или кислородная недостаточность может привести к потере сознания. Вместе с тем в результате удачной нейрохирургической операции состояние человека может заметно улучшиться.

Но правомочен ли из этого вывод, что мозг – творец *психэ*? Ведь в случае, если мы повредим какие-нибудь части компьютера и он начнет работать со сбоями или вовсе "вырубится", мы же не будем утверждать, что сам он и является оператором, то есть пользователем ПК.

Но во всяком случае, пока *психэ* *связана* с телом, воздействие на тело влечет и изменения в сознании. Поэтому выводы в манере Декарта о независимости мышления от тела кажутся, по крайней мере, поспешными. Однако же и "претензии" мозга на роль последней инстанции в религиозном опыте, как мы показали, столь же несостоятельны.

И тут мы можем снова обратиться к гению Артура Шопенгауэра, согласно концепции которого, изложенной в его основном труде "Мир как воля и представление", познание, выраженное в качестве пространственно-временного феномена в виде мозга, который не способен к познанию реальности вещи в себе именно потому, что он был порожден волей (явлением которой является тело, первичное по отношению к мозгу) в процессе эволюции для исполнения ее мотивов, то есть сохранения, продления и воспроизведения жизни тела. Поэтому законная сфера деятельности познания – мир феноменов, распростертых этой же познавательной способностью во времени и пространстве и подчиненных закону причинности. Но в этом же познании таится и удивительная способность, противоречащая целям воли/тела: способность к абстракции, к философскому мышлению и, наконец, к самопознанию, ведущему человека от феноменов к вещи в себе через "пелену майи" – иллюзорную множественность и внеположность феноменов – к постижению принципа "Tat twam asi" ("Это живущее есть ты") и обретению освобождения от страданий того циклического существования, которое было названо древними индийцами "сансарой". Таким образом, познание, отрывающееся от целей воли (можно сказать, породившей его природы), оказывается фактором, освобождающим от власти природы и вводящим в мир духа.

Заключение

ЛИЧНОСТЬ И СВОБОДА В ВОСТОЧНЫХ ТРАДИЦИЯХ (К КРИТИКЕ ЕВРОПОЦЕНТРИЗМА И ОРИЕНТАЛИЗМА)

В этой книге я предварительно рассмотрел два возможных пути обновления современной западной философии: освоение ею, притом не только в историко-философском отношении, незападных традиций философствования и исследова-

ние метафизики сознания с особым вниманием к философской рефлексии на характер и природу так называемых измененных состояний сознания, что могло бы сыграть важнейшую роль в развитии как метафизики и эпистемологии, так и культурологии и философии религии.

В заключении мне бы хотелось высказать некоторые соображения относительно вероятности обращения современной философии к освоению соответствующей проблематики.

Начнем с тех процессов в мире, которые могли бы препятствовать или способствовать сближению и взаимодействию культур и их философских традиций. И прежде всего речь, конечно, должна идти о пресловутой глобализации.

По-видимому, в обсуждении проблемы глобализации часто происходит элементарная подмена понятий. С одной стороны, говорится об объективном и, видимо, необратимом процессе, с другой – о стремлении Запада, прежде всего США, переделать мир в соответствии со своими удобствами, интересами и представлениями о ценностях. Это существенно разные "глобализации", и они заслуживают совершенно различных оценок.

Объективная глобализация связана во многом с прогрессом информационных технологий. Сидя у себя дома и пользуясь Интернетом, любой человек может не только практически мгновенно связываться с любым человеком на планете, имеющим электронный адрес или номер ICQ, но и выполнять многие виды работы для работодателя, физически находящегося на другом конце света. Например, находясь в Петербурге, я могу работать по заказу издателя из Японии, каждый день посылая ему результаты своей работы. Другой аспект объективной глобализации – развитие транспорта. На самолете любой человек, купивший соответствующий билет, может в течение суток добраться до любой точки земного шара, имеющей аэропорт. Например, я за последние десять лет побывал в Китае (включая Гонконг и Тайвань), Франции, Германии, Индии (причем в ее удаленном гималайском регионе – Ладаке), Израиле, Австралии, Канаде, Японии и других странах. В XIX в. меня бы уже давно считали великим путешественником, а сейчас никто не смотрит на такие поездки как на нечто экстраординарное. Глобализацию такого типа бессмысленно воспевать и бессмысленно осуждать: она есть факт нашей жизни, нечто объективное и неотменяемое. Мир сократился и будет сокращаться и впредь. И эта глобализация Интернета и гражданской авиации создает огромные возможности для межкультурного взаимодействия и межкультурного диалога. То есть данный тип глобализации предполагает многополярность мира и реализуется в плюралистическом мире многообразия культур, цивилизаций, общественных и политических систем.

Совершенно другое – политико-экономическая глобализация, задача которой – сделать в конечном итоге весь мир одинаковым, единообразным и максимально удобным для десятка западных стран "золотого миллиарда" и (что еще важнее) – транснациональных корпораций. Эта глобализация в принципе враждебна диалогу культур, ибо таковой диалог предполагает единство при многообразии и *vice versa*, тогда как данная глобализация никакого многообразия не терпит и стремится всех подстричь под одну гребенку, что вряд ли приемлемо для большинства человечества, даже если ее заворачивают в красивую упаковку с лейблами "свобода", "демократия", "рыночная экономика" и (самое лукавое) "общечеловеческие ценности", роль которых выполняют ценности западной цивилизации Нового вре-

мени или они вообще искусственно конструируются для употребления за пределами стран Западной Европы и Северной Америки.

Не исключено, что выбор "глобализация" – "многообразный/многополярный мир" будет выбором XXI в. подобно тому, как выбор "монархия – республика" был выбором века XIX, а выбор "тоталитаризм – либеральная демократия" – XX. Скорее всего, в конечном итоге будет достигнут некий синтез, снимающий остроту проблемы, после чего и сама проблема не столько решится, сколько отпадет. Чем закончилась борьба монархии и республики в XIX в.? Тем, что сама проблема утратила свою остроту: появились республики, мало отличающиеся от монархий (с сильной президентской властью, часто пожизненной, а иногда и передаваемой по наследству), и монархии, очень напоминающие республики (я помню, как несколько лет тому назад один тележурналист назвал Швецию "классической парламентской республикой"). Таким же стиранием граней закончилось и противостояние XX в., пролившее столько человеческой крови. С одной стороны, тоталитарные режимы потерпели безусловное фиаско, с другой – в самих западных демократиях начались процессы, явно свидетельствующие о кризисе представительной демократии, усилении роли чиновников правительственного аппарата и спецслужб. А введение весьма существенных элементов социалистической программы (на уровне социально-экономическом – в Западной Европе и идеологическом – ставшая притчей во языцех политкорректность – в США) и вовсе размыло классический западный либерализм и индивидуализм (которые, впрочем, продолжают активно рекламироваться в "незападных" странах в качестве универсальных общечеловеческих ценностей).

Понятно, что идеологическая модель, превращающая западные ценности и подходы в универсальные, отрицающая культурный и цивилизационный плюрализм и рассматривающая западный путь в качестве "столбовой дороги развития всего человечества" (что явно не так, ибо если бы "глобализаторы" оказались правы, то все глобальные проблемы, порожденные именно западной цивилизацией Нового времени, уже давно уничтожили бы человечество или с необходимостью уничтожат его, ввергнув в невыносимые страдания, связанные с исчерпанием энергетических ресурсов и тому подобным, в самом скором будущем, когда все понемногу подтянутся к лидерам движения по этой столбовой дороге), не может служить основой для подлинного диалога культур и освоения их философского наследия. Тут в области философии проблем вообще нет, достаточно одного Поппера в его ипостаси социального мыслителя.

Сказанное, конечно, не означает, что следует одобрять эскапады так называемых антиглобалистов, которые больше похожи на нелепо карикатурных "нигилистов" и "эмансипэ" Тургенева и Алексея Толстого, чем на серьезную оппозицию глобализации транснациональных корпораций. Ситуация в мире гораздо сложнее и проблема гораздо деликатнее, чем думают те, кто хочет решить ее битьем витрин и поджогом машин.

Обращаясь к российской ситуации, необходимо сделать несколько дополнительных разъяснений.

В целом ситуация в нашей стране для освоения культурного наследия и его творческого освоения представляется крайне неоднозначной. Во-первых, философская наука в России за последние 10-15 лет пережила грандиозные потрясения, связанные с формированием принципиально иной ситуации, нежели в советский

период. Пал колосс на глиняных ногах – марксизм-ленинизм, а марксизм в своем классическом и современном западном варианте утратил свою монополию. Более того, сейчас в России популярность марксизма в целом значительно меньше, чем среди интеллектуалов Запада, что легко объяснимо реакцией на его бывшее бесконкурентное доминирование. Огромные интеллектуальные силы ушли и уходят на освоение западной мысли второй половины XX в. и на возрождение традиций русской религиозной философии. В связи с этим на освоение философских традиций культур Востока ни сил, ни времени у отечественных философов практически не оставалось.

Несмотря на то что за последнее десятилетие было издано много высококачественных книг, словарей и даже учебных пособий по философским системам Востока, адресатом их оказывается, как правило, не *main stream* философ, то есть специалист в области базовых проблем философии – онтологии, эпистемологии, социальной философии, этики и эстетики, не говоря уже о философии науки, а "философствующий" востоковед, то есть специалист (или студент) в области востоковедения, занимающийся историей философских традиций Востока. На философских факультетах могут даже создаваться кафедры философии Востока (как, например, в Санкт-Петербургском государственном университете), что само по себе весьма прогрессивно, но подобные структуры в значительной степени остаются самодовлеющими и в силу самой своей проблематики несколько "отгороженными" от общепhilosophического процесса. Только авторы постмодернистских текстов стремятся украсить их цитатами из "экзотических авторов", но и это неплохо: по крайней мере, читатель привыкает к индийским, китайским, тибетским и арабским именам в западном и отечественном философском тексте. Вместе с тем прогрессивным является чтение хотя бы обзорных курсов по восточным философским учениям для студентов общепhilosophических специальностей, хотя прежде всего слушателями таких курсов оказываются историки философии, а не "метафизики" или "эпистемологи". Несколько лучше ситуация в религиоведении, но прежде всего в Москве и Петербурге. В регионах религиоведение зачастую превращается в светский вариант христианской (и даже уже православной) теологии.

Вместе с тем нельзя игнорировать и ряд положительных сдвигов, к которым относятся появление высококачественной востоковедной литературы, посвященной философским учениям Востока и написанной философски профессионально, выпуск учебных пособий и словарей, введение в программы вузов новых учебных курсов, создание кафедр (как, например, кафедра философии и культурологии Востока философского факультета СПбГУ, которой я имею честь заведовать).

Совершенно особый аспект проблемы – состояние общественного сознания. Несмотря на то что, согласно наиболее авторитетным исследованиям общественного мнения и социологическим опросам (например, ВЦИОМ), большинство населения России склонно рассматривать ее как особую евразийскую цивилизацию, в СМИ задают тон откровенные западники, тон которых при разговоре о культурах Востока иногда становится просто "киплинговским", в духе (кстати, совершенно невозможном сейчас на самом Западе, по крайней мере в публикациях и выступлениях, равно как и в университетской среде, в силу той же политкорректности) теорий "бремени белого человека". При этом Россия однозначно с этим "белым человеком" ассоциируется, и это в условиях, когда в силу известных причин Запад скорее склонен смотреть на нашу страну как на государство "третьего мира", то есть как раз как на объект "цивилизаторских" усилий "белого человека". В этом отношении ситуация ухудшилась даже по сравнению с советским периодом, когда в

силу, с одной стороны, имперской (а потому "универсалистской") природы внешней политики СССР, а с другой – интернационалистического характера официальной идеологии такой пещерный "западоцентризм" (или европоцентризм) был просто немыслим.

И тем не менее интерес к Востоку в стране достаточно велик.

Если говорить о характере интереса к культурам Азии в современной России, то следует признать его разнородный и неоднозначный характер. Для большинства людей, увлекающихся Востоком, прежде всего его религиозно-философскими учениями, иные культуры (индийская, китайская и другие) интересны не сами по себе, а как некое поле решения собственных личных (обычно психологических) проблем. В таком случае Восток оказывается просто зеркалом, в которое смотрится личность, чтобы найти себя и ответить на вопросы "кто я?" и "зачем я?". Очень часто, особенно в случае увлечения восточными единоборствами, к этому добавляется еще стремление получить некую силу (неважно какую – физическую, психологическую или оккультную). Здесь кроется глубокое отличие российского "ориентализма" (ибо в конечном итоге это ориентализм – почти в смысле Эдварда Сейда) от западного – для увлечения Востоком на Западе скорее характерна гедонистическая установка на поиск удовольствия, наслаждения, "кайфа", а для россиян – силы. Очень часто интерес такого рода коренится даже в отвержении собственной культурной и религиозной традиции как неспособной решить те или иные базовые для данного лица проблемы или просто по причине ее элементарного незнания,

Особую категорию составляют люди, искренне и всерьез принявшие восточные учения (например, буддизм) в их полноте. Их мало, но они составляют определенный процент в "русскоязычных" буддийских, кришнаитских и иных "ориентальных" религиозных общинах нашей страны. Что касается буддизма, то я уверен, что постепенно и достаточно болезненно будет происходить процесс становления оригинальной традиции "русского" буддизма (как это имеет место в западных странах, где уже можно говорить о германском или американском буддизме), отличной от традиций "старых" буддистов Бурятии, Калмыкии и Тувы.

И наконец, в полном меньшинстве находятся люди, которых можно было бы назвать "квалифицированными дилетантами" или "востоковедами-любителями". Их интерес к Востоку носит научный характер, часто они достаточно хорошо овладевают языками и научной литературой по интересующим их вопросам.

Ну и наконец, увлечение восточным искусством – китайской живописью и каллиграфией, индийским танцем и т.д. Это явление, безусловно, положительное и вполне постоянное.

В принципе (если отбросить отдельные и в целом несущественные эксцессы) современный российский "ориентализм" есть явление скорее положительное, нежели отрицательное, способствующее расширению культурного горизонта, освобождению от шовинистической и европоцентристской ограниченности, готовности принятия иной точки зрения и ведению межкультурного диалога, что особенно важно для многонациональной и поликонфессиональной России – великой евразийской державы.

Здесь же мне хотелось бы коснуться некоторых весьма живучих предрассудков относительно характера цивилизаций Азии. Эти предрассудки отнюдь не безобидны, поскольку именно ссылками на них обычно оправдывают самодостаточность прозападной культурно-цивилизационной ориентации, демонстрируя некую "ущербность" Востока и его "избыточность" для западной евро-американской цивилизации.

Предрассудок 1. Запад рационален и научен, Восток интуитивен и иррационален.

Во-первых, даже если бы это было и так, односторонние рациональность и аналитичность только выиграли бы от дополнения их интуитивизмом и синтезирующим духом холистического мировосприятия. Но рассматриваемый тезис к тому же еще и глубоко ложен. Прежде всего, если уж говорить об иррационализме как некоей агрессивной мизологической противоразумной позиции, то он является всецело и исключительно плодом западной цивилизации, коренящимся в исходном противоречии цивилизационных оснований европейской культуры – традиции античной ("Афины") и иудео-христианской ("Иерусалим"). Именно напряжение между этими полюсами привело к противостоянию веры и знания, науки и религии, философии и мистики, рационального и иррационального. Для Востока такая оппозиция неактуальна, а следовательно, неактуальны и иррационализм и фидеизм, порожденные сугубо европейскими культурными и религиозными паттернами.

Далее, на Востоке, несомненно, существовала достаточно мощная аналитическая философская традиция, напрочь лишенная какого-либо привкуса мистицизма. Искатель "откровений махатм" будет весьма разочарован, открыв трактат школы навья ньяя или логические сочинения Дигнаги или Дхармакирти. Другое дело, что занятия этой аналитикой не мешали индийскому мыслителю практиковать йогу и стремиться к постижению реальности уже и внеаналитическим путем. Но это говорит лишь о гармонии различных форм познания, а не об отсутствии рациональности. Некоторые религиозные направления индо-тибетской традиции (например, Гелугпа) шли даже столь далеко, что не допускали монахов до йогической практики без освоения традиционных форм логического дискурса, причем логика и эпистемология (праманы) были основой обучения в монастырских школах – дацанах. В Китае же огромную роль играл схоластический тренинг, направленный на овладение традиционным культурным наследием через штудии классических текстов (канонов) и традиции их комментирования. С другой стороны, даже такие сферы традиционной культурной деятельности, как мантика, становились объектами рефлексии (классический пример – попытка неоконфуцианца XI в. Шао Юна философски интерпретировать возможность предвидения и, соответственно, освященной тысячелетиями гадательной техники, связанной с "Каноном Перемен"). Ни о какой интуитивной непосредственности и дорефлексивности знания тут нет и речи.

Предрассудок 2. Азиатские культуры не знают свободы и предполагают деспотизм и авторитаризм.

Разумеется, на Востоке не было того понимания политических, гражданских и личных свобод, которое сложилось в Европе после XVII в., но его не знал до Нового времени и Запад, даже античная Греция. Тем не менее на Востоке мы встречаемся с вполне отчетливым пониманием свободы в том числе и как метафизической категории. Начну с традиционного Китая.

В современном китайском языке понятие "свобода" выражается через бином *цзы ю*, где *цзы* означает "сам", а *ю* – "из". Таким образом, *цзы ю* по своей внутренней форме означает "исходящее из самого себя", то есть из своей собственной природы. Быть свободным – значит жить в соответствии со своей собственной природой, быть самим собой. Такое понимание свободы, как мы увидим, глубоко укоренено в традиционной китайской культуре, прежде всего в ее даосской составляющей, но хорошо известно и на Западе в качестве одной из двух базовых интерпретаций свободы, как это показано в известной статье Исаяи Берлина о двух пониманиях свободы (второе понимание – свобода как постоянное *ad infinitum* расширение возможностей и прав человека, ограниченных только свободой и правами другого человека)¹.

Классическим китайским аналогом свободы было понятие *цзы жань*, семантически чрезвычайно близкое к *цзы ю*, однако (с добавлением слова *цзе* – "мир") в современном языке начавшее обозначать понятие "природа", "натура". Эта семантическая трансформация произошла как вследствие исходных натуралистических коннотаций даосского понимания *цзы жань*, так и в результате трудов японских и китайских переводчиков западной литературы конца XIX – начала XX в., использовавших это понятие для перевода латинского *natura* и его новоевропейских эквивалентов. Но вернемся к исходному *цзы жань* (подробнее о нем см. выше, в главе "Естественность и надевание: откровения детского сердца (даосская традиция)"). Прежде всего, необходимо вспомнить, что оно состоит из слов (корней) "сам" и "так", что позволяет представить его русскую кальку "самотакость" в качестве экстравагантного, но в высшей степени оправданного перевода, которым я и пользовался выше. То есть *цзы жань* есть некое качество самотождественности, бытия, соответствующего [своей] природе, бытие в качестве себя самого и как себя самого. Обладать этим качеством означает не быть обусловленным ничем, кроме как своей собственной природой, сущностью, характером. Так, концепция *цзы жань* вполне тождественна концепции *цзы ю*.

Конечно, древнекитайская культура не знала ничего подобного западному пониманию свободы как гражданского качества, реализуемого через механизмы демократической избирательной системы и включающего в себя набор либеральных ценностей экономического, социального и политического характера. Но она хорошо знала, что такое личная свобода, или воля в том ее модусе, в котором она описана в известном стихотворении Пушкина "Из Пиндемонте":

Зависеть	от	властей,	зависеть	от	народа	–
Не все	ли	нам	равно?	Бог	с	Никому
Отчета	не	давать;	себе	лишь		самому
Служить	и	угождать;	для	власти,	для	ливреи
Не гнуть	ни	совести,	ни	помыслов,	ни	шей;
По прихоти		своей	скитаться	здесь	и	там,
Дивясь		божественным		природы		красотам,
И пред		созданиями	искусств	и		вдохновенья
Безмолвно	утопать	в	восторгах		умиления	–

Вот счастье! Вот права!..

Мне кажется, что, несмотря на расстояние в пространстве и времени, древний даос великолепно понял бы то, о чем говорит Пушкин, и даже нашел бы слова из своего лексикона, чтобы передать это пушкинское "По прихоти своей скитаться

здесь и там, // Дивясь божественным природы красотам": "сяо яо ю" – "беззаботное скитание", "безостановочное странствование просто так"; это выражение, восходящее к названию первой главы "Чжуан-цзы", вполне коррелирует с мыслью русского поэта.

С другой стороны, в интерпретации свободы как самотакости, как следования своей собственной природе заложена одна опасность, на которую указывает (совершенно безотносительно к Китаю) Исая Берлин. Допустим, появляется некий философ, который говорит: "Все вы не знаете, что такое ваша природа. Сейчас я вам объясню. Ваша природа требует, чтобы все вы ходили строем в одинаковых робах и работали на лесоповале от зари до зари. Вот тогда, когда вы начнете ей следовать, вы и почувствуете себя истинно свободными". Я утрирую, конечно, но тем не менее такой подход вполне возможен, и более того, он неоднократно давал о себе знать как в Европе, так и в Китае. В последнем наиболее красноречив пример Го Сяна, ревизовавшего в своем (совместном с Сян Сю) комментарии ряд базовых положений "Чжуан-цзы". Как хорошо известно, в "Чжуан-цзы" последовательно отстаивается принцип следования природе как подлинной свободе. Понуждение лошади удилами и стремями противно ее природе, поэтому кони должны пастись на вольных пастбищах и носиться по бескрайним равнинам, а не возить воду на крестьянские поля и не мчать воинов в бой. Этот принцип должен быть распространен на все сущее, тогда в Поднебесной воцарится Дао. Го Сян радикально переосмысливает "Чжуан-цзы" прямо вопреки вполне однозначному смыслу текста. Он утверждает, что способность использоваться на человеческих работах или в военных целях уже входит в природу лошади, и поэтому использование удил и стремян отнюдь не вредит ей, а, напротив, вполне соответствует. Понятно, что из подобных суждений можно сделать достаточно далеко идущие выводы. Но, во-первых, позиция Го Сяна скорее исключение, а не правило в контексте даосской мысли, а во-вторых, подобные тезисы прекрасно известны и европейской мысли, для которой, повторю, концепция свободы как следования природе была одной из двух базовых интерпретаций понятия свободы.

Перейдем теперь к Индии, религии которой с полным основанием могут быть признаны путями освобождения (*мокша марга, мокша дхарма*) и в которой была разработана концепция свободы как метафизической категории.

Уже неоднократно говорилось о религиозно-философских системах Индии как о проектах достижения освобождения, то есть выхода из круговорота циклического существования смертей-рождений (сансара), в котором человек всегда находится в страдательном состоянии претерпевания и достижения состояния свободы как необусловленности. В этом пафос всех учений Индии от философии Упанишад и до сикхизма.

Вместе с тем Индия всегда была совершенно индифферентна к социальному и гражданскому аспекту свободы, что неудивительно, ибо закрепленная брахманизмом сословная (варновая) система исключала какое-либо социальное реформаторство. Если в метафизическом смысле Индия буквально опьянена идеей свободы, то в социальном аспекте индийская культура – культура сословного долга и накладываемых им обязанностей, а не свободы, как о том с исключительной силой сообщает "Бхагавадгита". И именно исполнение этого долга может стать путем к обретению высшей свободы (*карма-йога*).

Однако буддийская традиция (подобно монетам в Китае) разработала первую в истории человеческой мысли договорную теорию происхождения государства. Если в брахманизме общество с его сословиями имеет космические корни и возникает благодаря метафизически первому жертвоприношению мирового Человека, Пуруши, задающего весь миропорядок (отсюда тесная связь социальной доктрины и ритуала в индуизме), то в буддизме государство суть результат договора между людьми, которым надоел хаос и беспорядок и которые избирают первого царя, чтобы установить власть закона и порядка, обязательных для всех.

И наконец, нам известно, что в древней Индии существовали государственные образования республиканского типа, где царь выбирался. Таким, вероятно, было и государство Шакьев, родина Будды Шакьямуни.

Предрассудок 3. Восточные культуры игнорируют личность и ставят коллективное (общинное) выше личности, которой даже вообще отказывается в статусе самостоятельного субъекта, имеющего бытие вне общины или рода.

Обратимся к текстам ранних Упанишад, ведических текстов, созданных, по-видимому, в конце первой половины первого тысячелетия до н.э. Одна из основных тем Упанишад – дискурс об Атмане, об истинной Самости, истинном "я". В ходе этого дискурса обычно предлагались такие последовательно отвергавшиеся определения, как "Атман – это мой сын", "Атман – мое тело", "Атман – тот, кто видит сны без сновидений" и так далее. При этом принимается в качестве правильного определение Атмана как трансцендентного свидетеля всех состояний, отличного как от тела, так и от эмпирических состояний сознания. Но нам здесь важно другое: позиция "Атман – мой сын" ставится при данном дискурсе даже ниже материалистической установки "Мое тело – Атман". Что это означает?

Понятно, что при коллективистской установке происходит перенос чувства "я" на некоторую группу лиц (род, общину, государство), причем этот перенос может быть настолько сильным, что именно это большое коллективное "я" будет восприниматься в качестве Атмана, то есть некоторого истинного "я". Вот именно этот подход отрицают Упанишады: вера, что "я", сконструированное в результате проекции своего "я" на других людей (сына, потомков), есть истинное "я", есть заблуждение даже большее, чем материалистическое отождествление "я" с телом. Кроме того, освобождение (мокша, нирвана) достигается только в результате личных усилий и личной практики, а не через коллективное действо.

Вместе с тем индийская позиция исключает и односторонность западного индивидуализма с его атомарными самодостаточными и самодовлеющими "я", ибо источник индивидуального самосознания усматривается здесь в абсолютном источнике, будь это безличный абсолют – Брахман или личный Бог (Ишвара), описываемый как Параматман, то есть высшее "Я" всех живых существ.

В рамках китайской цивилизации, конечно, коллективистское начало было выражено сильнее, равно как и различного рода органические модели государства. В Японии это направление социальной мысли уже в XX в. нашло свое максимальное выражение в концепции "кокутай" ("государства-организма"), бывшей официальной доктриной императорской Японии до 1945 г. В целом же исключительное значение отождествления истинного "я" с родом, кланом (при этом клановые и родовые интересы ставились выше индивидуальных) играло огромную роль в тра-

диционном Китае. И тем не менее для этой тенденции существовала и контртенденция, воплощенная в конфуцианстве.

Это утверждение может показаться экстравагантным и даже парадоксальным, поскольку именно конфуцианство обычно рассматривается как источник главной идеологической санкции китайского корпоративизма, общинности и неприятия индивидуалистической этики. Отчасти это верно, но только отчасти. И корпоративизм, и клановость, и культ предков существовали в Китае задолго до Конфуция, и ничего в их возникновение или формирование мудрец из Лу не внес. Он внес другое. Не разрушая мир клановых и общинных ценностей, а отчасти и укрепляя их (что вполне понятно, если учесть, что эпоха Конфуция, рубеж периодов Чунь-цю и Чжань-го, была эпохой системного кризиса древнекитайского, точнее чжоуского, Китая, когда самые принципиальные его устои – прежде всего нормативный "ритуал" *ли* как универсальный социальный регулятор – оказались под угрозой разрушения), Конфуций придал этому миру принципиально новое измерение – измерение личного нравственного самоусовершенствования и личной ответственности. Несомненно, что идеи индивидуализма, утилитаризма и самодостаточности личности-субъекта несовместимы с конфуцианством. Но также конфуцианство немыслимо и без идеала "благородного мужа" (*цзюнь-цзы*), чей статус обретается благодаря длительному пути самосовершенствования (*сю цзи; сю шэнь*), ступени которого достаточно недвусмысленно перечислены в каноническом тексте "Великого Учения" ("Да сюэ"). "Благородный муж заботится о долге, низкий человек заботится о выгоде"; "Если есть богатство, не стремись любыми способами получить его, если есть наказание, не стремись любыми способами избежать его"; "Жизнь – это то, что я люблю, смерть – это то, что я ненавижу, но бывают случаи, когда я предпочитаю смерть и отказываюсь от жизни" – все эти конфуцианские максимы явственно свидетельствуют о личностном характере конфуцианской этики, субъектом которой является не род и не государство, а совершенствующаяся личность. И это именно личный, а не сословный или клановый долг, долг, мыслящийся как некоторая внутренняя потребность цзюнь-цзы, готового ради добродетели и высоких принципов пойти на смерть и отказаться от богатства. И именно в этом личностном начале конфуцианской этики и состоит ее новизна и непреходящая ценность, а не в заимствованных совершенномудрым из современного ему социального опыта коллективистских, общинных и корпоративных правилах и нормах. Конфуцианство враждебно индивидуализму самодостаточной, полностью автономной личности, да, это так. Но враждебно оно и имморальному духу общинности, который предполагает, что сама община и является высшей ценностью. Таким образом, Конфуций и его последователи предложили свой вариант достаточно гармонического сочетания общественных (родовых и государственных) и личностных ценностей.

Таким образом, восточные философские учения не враждебны ни рациональности, ни духу свободы, ни ценностям личностного и личного развития и самосовершенствования.

Теперь рассмотрим еще более деликатную и постоянно мистифицируемую тему – ценность изучения измененных состояний сознания (ИСС) и ценность этих состояний как таковых.

Первую проблему, связанную с изучением состояний сознания, я назвал бы общекультурологической. Сама многовековая направленность западной мысли на внешний мир, что выразилось не только в характере европейской философии, но

и в типе науки, сформировавшейся на Западе, является неким априорным препятствием к осознанию важности исследования всех аспектов сознания (за исключением его познавательной функции, ставшей объектом таких почтенных областей философии, как гносеология и эпистемология). Конечно, и на Западе всегда были мыслители (от Платона и Плотина до Шопенгауэра), которые рассматривали самопознание и интроспекцию как путь к истинному познанию истинносущего, но и их подход, как правило, не выходил за рамки гносеологического паттерна. Укорененная в западном сознании вера в неколебимую устойчивость и объективность (общезначимость) законов мироздания в целом мешала европейским мыслителям высказаться в духе известного буддийского суждения "Один и тот же ум есть источник как сансары, так и нирваны", предполагавшего, что изменение сознания есть также и изменение мира, что в целом не способствовало разработке онтологии сознания или придавало последней определенный теологический привкус. В принципе, теоретически признавалось, что весь мир существует для нас лишь как данный в сознании, как "фанерон", если использовать терминологию Ч.Пирса, но укоренившаяся вера в то, что этот фанерон вполне аналогичен и конгениален реальному, вне сознания лежащему миру или в то, что если он и отличен, то путь к реальному миру нам заказан и мы должны принимать за таковой некий общезначимый "среднестатистический" фанерон, выступающий в таком случае как согласованная реальность (которая есть некий абстрактный фанерон, очищенный от особенностей чисто индивидуальных восприятий). Отсюда и феноменологическая редукция, вынесение за скобки вопроса о реальном мире и тому подобные оговорки и ограничения западной мысли. Однако даже при таком подходе следовало бы признать, что понимание "строения" сознания и его возможностей, реализуемых, в частности, в ИСС, чрезвычайно способствовало бы и решению ряда эпистемологических проблем, не говоря уже о проблемах метафизического характера, всегда считавшихся собственно философскими и стыдливо избегавшихся западной мыслью после метафизического агностицизма Канта и его позитивистского извода. Для понимания согласованной реальности необходимо понимание сознания, а целостное понимание сознания невозможно без исследования всех типов его состояний.

Второе препятствие я назвал бы обывательским. Этому предрассудку подвержены даже вполне серьезные ученые. Понятно, что никаких серьезных исследований в области ИСС не может быть, если смотреть на них как на "глюки", достойные в лучшем случае интереса со стороны психиатра. Сюда же можно добавить и проблему психоделиков и психотропных веществ, без применения которых в научных целях специалистами, видимо, никакое серьезное исследование в области ИСС невозможно. В общественном сознании они настолько связаны с мыслью о наркотиках и наркомании, что наше общество не готово даже к достаточно абстрактному обсуждению позитивной (научной, философской) значимости психоделического опыта. Но и на Западе во многом сформированное СМИ общественное мнение оказалось настолько сильным, что под его давлением правительства практически всех стран Европы и Америки были вынуждены запретить использование психоделиков даже в медицинских целях в клинических условиях, несмотря на имевшиеся положительные результаты (например, Станислав Гроф успешно использовал ЛСД-терапию для лечения не только серьезных психических расстройств, но и алкоголизма и наркотической зависимости). Некоторые послабления содержатся в законодательствах латиноамериканских стран в связи с применением психоделиков в нативных индейских культах этих стран. Таким образом, целые пласты сознания, изучение которых исключительно важно для философии, науки

и культуры, остаются для нас terra incognita из-за обывательских предрассудков и отсутствия должной информированности,

И тем не менее я остаюсь оптимистом. Для науки нет границ, познание беспредельного обладает беспредельной силой, и рано или поздно препоны на пути как межкультурного диалога в области философии, так и изучения сознания и его состояний будут устранены и наше понимание человека и мира поднимется на новую ступень. На этой оптимистической ноте я и позволю себе попрощаться с читателем.

Примечания

Введение

1. Я допускаю (именно ДОПУСКАЮ как достаточно абстрактную возможность), что могут существовать принципиально разные типы научного дискурса, определяемые культурными и мировоззренческими параметрами цивилизации, но равно приводящие к объективным, хотя и различным познавательным результатам: посмотрим мы на Вселенную под углом зрения одного мировоззренческого паттерна, и получим мир, где будут "работать" алхимия и магия, посмотрим под другим – будет работать второй закон термодинамики, а алхимия и магия будут лженауками. Я прекрасно понимаю, что в ньютоно-картезианском мире места для "герметических наук" и прочей эзотерики нет, но нет ли им места в ином мире, так сказать, сосуществующем с ньютоно-картезианским и открываемом иным типом культуры и иным дискурсом, я не уверен. Короче говоря, другой дискурс, другая картина мира, другая наука.
2. Интересно, что формирующийся дух новоевропейской научности успешно преодолевал конфессиональные противоречия: католик-иезуит не счел зазорным послать книгу ученому-протестанту.
3. В связи с тем, что А.И.Кобзев нигде в печати с такой ясностью не высказывал свою позицию, даю ссылку на его материалы в Интернете: <http://peter1.culture.mipt.ru/kobzev.htm>
4. "Жизнь Гегеля бедна событиями. В молодости он сильно тяготел к мистицизму, и в некотором отношении его поздние взгляды можно рассматривать как интеллектуализацию того, что вначале появилось перед ним в мистической форме, как прозрение" (*Рассел Б.* История западной философии. Т. 2. М., 1993. С. 245). Следует также отметить, что в "Малой логике" Гегель называет мистикой разумное (диалектическое) мышление, противопоставляя его рассудочному (дискурсивному). Конечно, это в значительной степени метафора, но метафора красноречивая, показывающая признание Гегелем определенного сходства между мистическим опытом, трансцендирующим ограничения аристотелевской логики (закон противоречия, закон исключенного третьего и т.п.) и диалектическим разумом.
5. Впрочем, сам Киплинг как поэт почувствовал, что граница между Западом и Востоком экзистенциально проницаема. В его собственном творчестве граница преодолевается войной ("Но нет Востока и Запада нет: что племя, родина, род, когда сильный с сильным лицом к лицу у края земли встает") и любовью ("Мандалай": "Вспомнил я, что поговорка у сверхсрочников была: "Кто услышал зов с Востока, мать-отчизна не мила. Не отчизна им мила, пряный дух, как из котла той земли, где плещут пальмы и звучат колокола").
6. никоим образом не хочу приписывать себе открытие такого рода конструирования, поскольку оно хорошо известно мыслителям постмодерна. См., например: *Фуко М.* История безумия в классическую эпоху. СПб., 1997.
7. Индийцы в XVI в. просто представить себе не могли, что люди могут дойти до такой степени наглости, до какой дошли приплывшие в Индию португальские авантюристы, и только поэтому потеряли Гоа.

8. *Hofstede G.* Cultures and Organizations: Software of the Mind. McGraw-Hill, 1991. P. 71 ff.
9. Например, их последователи вполне могут увидеть в их исключительности знак их происхождения от божественного откровения.
10. Здесь следует обратить внимание на семантическое различие между русским словом "сознание" и санскритским "виджняна". В русском слове с префиксом "со" (ср.: "совесть", то есть совместное ведение, со-ведение) подчеркивается сопричастность, объединение, *со-знание*, тогда как санскритский префикс "ви" указывает на разделение, различие. Если калькировать слово "виджняна" на русский, то получится не "сознание", а "*раз-знание*" или "*распознавание*". То есть в слове "виджняна" подчеркивается именно различающая функция сознания.
11. В этом отношении исключение среди западных философов-идеалистов составляет учение Шопенгауэра, в котором сознание также не является первичной реальностью, хотя и по иным причинам, нежели в йогачаре. Для Шопенгауэра мир как "вещь в себе" есть воля (или, точнее, то, что обнаруживает себя в самосознании как воля), а как явление-представление. В йогачаре *татхата* (реальность как она есть) также вполне трансцендентна сознанию, которое является источником сансары.
12. Здесь важно упомянуть о том, что санскритское слово "матра" ("только", "только лишь", "всего лишь только") в буддийских сочинениях, как правило, употребляется только в отрицательных контекстах. Поэтому "виджняптиматра" означает "только лишь осознание" или даже "всего лишь только осознание". Это отрицательная характеристика "трех миров", а не положительная.
13. Тенденция к радикальному эмпиризму особенно укрепилась в поздней (логико-эпистемологической) йогачаре.

1.1

1. Я употребляю слово "закон" здесь в кавычках, поскольку европейская концепция "законов природы" имплицитно предполагала представление о трансцендентном Боге, выступающем законодателем универсума, тогда как древнекитайская мысль ничего подобного не знала.
2. *Roth H.D.* Original Tao. Inward Training and the Foundations of Taoist Mysticism. N.Y.: Columbia University Press, 1999. P. 11-23.
3. Подробнее см.: *Торчинов Е.Л.* Даосские практики. СПб., 2001. С. 39-57.
4. *Cheng Chung-ying.* Metaphysics of Tao and Dialectics of Fa: An Evaluation of Huang-ti ssu ching in Relations to Lao-tzu and Han Fei and an analytical Study of Inter-relationship of Tao, Fa, Hsing, Ming and Li // Journal of Chinese Philosophy. Honolulu, 1983. Vol. 10, №3; *Leo S. Chang, Yu Feng.* The Four Political Treatises of the Yellow Emperor // Monographs of the Society for Asian and Comparative Philosophy. №15. University of Hawai'i Press, 1998. Последняя работа содержит в себе оригинальный китайский текст и английский перевод памятника.
5. Психопрактические истоки даосской философии и базовый характер раннедаосских учений мавандуйских текстов и, особенно, глав "Гуань-цзы" блестяще продемонстрированы канадским китаеведом Харолдом Ротом. См.: *Roth H.D.* Original Tao. Inward Training and the Foundations of Taoist Mysticism.
6. *Henricks Robert G.* Lao Tsu's Tao Te Ching. A Translation of the Startling New Documents Found in Guodian. N.Y., 2000.
7. См., например: *Кроль Ю.Л.* "Коррелятивное мышление" и древнекитайская концепция "внешней причины" // IV научная конференция "Общество и государство в Китае". Тезисы и доклады. М, 1973. С. 22-34; *Graham A.C.* Yin-Yang and the Nature of Correlative Thinking. Singapore, 1986; *Hall D.L., Ames R.T.* Anticipating China. Thinking through the Narratives of Chinese and Western Culture. Albany, 1995. P. 134-140.
8. См.: *Кобзев А.И.* Учение о символах и числах в классической китайской философии. М., 1993.

9. Как еще в 1982 г. показал А.С.Мартынов (см.: *Мартынов А.С.* Буддизм и конфуцианцы: Су Дунпо (1037-1101) и Чжу Си (1130-1200) // Буддизм, государство и общество в странах Центральной и Восточной Азии в средние века. М., 1982), неоконфуцианство возникло отнюдь не как некий идеологический официоз, а как результат вполне свободного интеллектуального поиска. Однако указы ряда императоров династий Юань (1279-1368) и Мин, по существу, дали ему идеологическую монополию, что не могло не сказаться отрицательно на развитии интеллектуальной мысли. Кроме того, неоконфуцианство предложило китайскому обществу как бы окончательный вариант решения волновавших его проблем, и это решение было обществом в целом принято. Отсутствие новой культурной информации (подобной той, которую принес из Индии буддизм, предотвративший стагнацию китайской мысли после ханьского синтеза) также обуславливало нарастание застоя в интеллектуальной жизни Китая второй половины второго тысячелетия н.э.
10. *Торчинов Е.А.* Культура как сакральное (категория "вэнь" в китайской традиции) // Сакральное в культуре. Материалы III международных Санкт-Петербургских религиозно-философских чтений. СПб., 1995. С. 92-94.
11. Интересно, что этимологически иероглиф "ци" представляет собой изображение пара, поднимающегося над котлом, в котором варится рис.
12. Современная наука называет энергией способность совершать работу. Далее следуют виды энергии, трансформации одного вида в другой и т.д. Энергия "дуальна" с массой, что выражает знаменитое уравнение Эйнштейна. Конечно же, *ци* не является энергией в этом смысле. Далее, греки энергией называли а) действие, осуществление; б) действительность. Аристотель энергией называл актуальную действительность предмета в отличие от потенциальной возможности его бытия. Понятно, что все это весьма далеко от *ци*. В связи с этим понятием под энергией следует понимать жизненную силу, витальность, как последняя понималась западными виталистами конца XVIII и начала XIX в., что я и буду делать ниже. Благодарю также киевского инженера и практически профессионального синолога Олега Бойко за высказанные им замечания, использованные в этом комментарии.
13. Пионерская работа петербургского китаевода В.С.Спирина "Построение древнекитайских текстов" (М., 1976) вскрыла наличие в философских памятниках классической эпохи наличие структурообразующих паттернов, основанных на синтаксическом параллелизме. Раскрытие идеологической значимости этих паттернов привело к созданию в 80-е гг. целой китаеведческой школы (А.И.Кобзев, А.М.Карапетьянц, В.В.Дорофеева-Лихтман и другие), занимавшейся теоретической значимостью текстовых структур соответствующих памятников. В результате (прежде всего, благодаря публикациям А.И.Кобзева, обобщенным в его монографии 1993 г, "Учение о символах и числах в классической китайской философии") стало ясно, что нумерологическая методология, выражавшая нормы коррелятивного мышления, была базовой уже для текстов V-III вв. до н.э. Это открытие в значительной степени корректирует восходящие еще к Гу Цзе-гану (20-е гг.) и укоренившиеся в западной науке представления о том, что достоянием философии принципы коррелятивного мышления стали только в ханьскую эпоху (рубеж христианской эры), ранее же они были присущи лишь астрологам, историографам, медикам, магам (*фан ши*) и связанным с ними натурфилософам, тогда как "высокая философия" руководствовалась рациональными нормами протологики.
14. Из отечественных работ последнего времени см.: *Хуань Куань*. Спор о соли и железе (Янь те лунь) / Пер. с кит., введ. и коммент. Ю.Л.Кроля. Т. 1. СПб., 1997. С. 72-78. Следует отметить, что Ю.Л.Кроль сделал чрезвычайно много для изучения коррелятивного мышления.
15. Образ мира как единого оркестра, многоголосия единого сущего в китайской культуре подробно рассматривается Г.А.Ткаченко в его книге "Космос, музыка, ритуал. Миф и эстетика в "Люйши чуньцзю"" (М., 1990).
16. Цитата из главы шестой знаменитого компендиума философской мысли раннеханьского времени даосского трактата "Хуайнань-цзы" (вторая половина II в. до н.э.). Цит. по: Чжу цзы цзи чэн (Корпус философской классики) Т. 7. Пекин, 1956.

- См. также: *Померанцева Л.Е.* Поздние даосы о природе, обществе и искусстве. М., 1979. С. 147-148.
17. Здесь мной использованы материалы неопубликованного доклада Ю.Л.Кроля.
 18. До сих пор среди ученых нет единого мнения о времени появления этого символа. Самой ранней возможной датой можно считать II-III вв.н.э. (философ III в. Хэ Янь в одном из своих сочинений описывает взаимодействие инь и ян так, как если бы перед ним лежал символ "Монады" и он описывал бы его). Самой поздней (и наиболее вероятной) датой является вторая половина правления династии Тан (точнее, IX в.).
 19. Интересно, что в современной китайской философской терминологии слово "прежде небесный" (*сянь тянь*) используется для передачи западного философского термина "трансцендентальный".
 20. *Sivin N.* Cosmos and Computation in Early Chinese Mathematical Astronomy // *Tung Pao*, 1969. Vol. 55, livr. 1-3. P. 1-73. См. также: *Зинин С.В.* Китайская астрономия: наука и политика // *Современные историко-научные исследования: наука в древнем Китае*. Реферативный сборник. М., 1987. С. 145-147; *Торчинов Е.А.* Формирование буддийских космологических представлений в Китае (буддо-даосская традиция) // *Буддийский взгляд на мир*. СПб., 1994. С. 236.
 21. Возможна и еще одна интерпретация происхождения числа 129600. Кругообращение эклиптики совершается в 25868 лет, и что до нашей Земли, то вычислено, что точка равноденствия отодвигается ежегодно на 50,1 угловой секунды. 25868 лет, умноженные на 50,1 угловой секунды в год, = 1295986,8 угловой секунды; 1295986,8 угловой секунды / (3600 угловых секунд на градус) = 359,996(3) градусов, т.е. полный оборот, "кругообращение эклиптики".
 22. О роли теории Небесного Мандата до Ван Мана (прежде всего в мировоззрении Сыма Цяня) см.: *Кроль Ю.Л.* Сыма Цянь – историк. С. 122-134.
 23. О теории силы-Дэ монарха см.: *Мартынов А.С.* Сила дэ монарха // *Письменные памятники Востока: Историко-филологические исследования*. 1971. М., 1974, С. 340-387; *Он же*. Статус Тибета в XVII-XVIII вв. в традиционной китайской системе политических представлений. М., 1978. О "теле династии" см.: *Кроль Ю.Л.* Древнекитайское представление о "теле" династии // *Памятники письменности и проблемы истории культуры народов Востока*. Вып. 11. Ч. 1. М., 1975. С. 42-47.
 24. О чжун син см.: *Wright C.W.* The Last Stand of Chinese Conservatism. The Tung-Chili Restoration, 1862-1864. Stanford, 1962. P. 43-67.
 25. Среди зол конца династийного цикла китайские историографы указывают также зависимость императора от "женской половины" дворца – императрицы, наложниц и особенно евнухов. Действительно, в эпоху кризиса придворная камарилья обычно приобретала большее значение для определения политики империи, нежели рекомендации высокопоставленных чиновников-конфуцианцев. Евнухи сыграли важную роль в кризисе и падении династии Мин (особенно в 1620-1644 гг., когда два императора были фактически марионетками в их руках).
 26. В целом описания династийного цикла в традиционных историях достаточно релевантны известным нам фактам, что даже позволило петербургскому китаеведу М.Е.Кравцовой утверждать их реальное существование и описывать историю Китая имперского периода в терминах династийных циклов. См.: *Кравцова М.Е.* История культуры Китая: Учебное пособие. СПб., 1998.
 27. Этот текст остался "проектом", поскольку не был утвержден республиканским правительством из-за расхождений с авторами в трактовке Синьхайской революции.
 28. Достаточно назвать такие имена, как Шэнь Юэ – крупнейший поэт V в. и создатель китайской просодии (норм и правил стихосложения) или Оуян Сю – один из корифеев китайской классической литературы (XI в.).
 29. Иногда появлялись даже "парные" династийные истории – "История Тан" ("Синь Тан шу").
 30. Идеологему возвращения к совершенному состоянию общества уже в наше время использовал Дэн Сяопин, сигнализируя таким образом всему восточноазиатскому сообществу о возвращении КНР в лоно традиции. Как известно, этот патриарх китайских реформ обозначил ближайшую цель реформ китайской экономики как дос-

- тижение уровня "малого процветания" (*сяо кан*). Этот сигнал, не осмысленный должным образом на Западе, был хорошо понятен адресатам: отныне Китай строит не социализм и не коммунизм, а общество "малого процветания", о котором говорится в конфуцианских канонах.
31. Детальное обсуждение вопроса о линейности и циклизме в понимании исторического процесса в культуре древнего Китая см.: *Кроль Ю.Л.* Проблема времени в китайской культуре и "Рассуждения о соли и железе" Хуань Куаня // Из истории традиционной китайской идеологии. М., 1984. С. 53-127; *Хуань Куань*. Спор о соли и железе. С. 63-72.
 32. С III в. до н.э. властитель "всего, что в пределах четырех морей", то есть монарх Китая, получает искусственный титул, представляющий собой сочетание двух названных слов: хуан-ди. Именно этот титул традиционно переводится в Европе как "император", хотя дословно он означает "Августейший (или Священнейший) Владыка". Монголы очень точно переводили его калькой "богдо-хан" (отсюда и вышедшее из употребления "богдыхан"),
 33. Учение Шао Юна о космических циклах изложено, прежде всего, в разделе "Гуань у нянь" ("О созерцании сущего") его трактата "Книга эпох "Канона Августейшего Предела"" ("Хуан цзи цзин ши шу"). См. также: Чжунго гудай чжумин чжзсюэцзя пинчжуань (Критические биографии знаменитых философов древнего Китая). Сюй бянь (Дополнительный выпуск). Т. 3. Цзинань, 1982. С. 235-240; *Торчинов Е.А.* Формирование буддийских космологических представлений в Китае (буддо-даосская традиция). С. 257-260.
 34. Перевод из "Дао-Дэ цина" приводится по изданию: *Торчинов Е.А.* Даосизм. Дао-Дэ цзин. СПб., 1999. С. 244-245. Все последующие переводы из "Дао-Дэ цина" даются также по этому изданию (иногда с незначительной правкой).
 35. *Горохова Г.Э.* Интерпретация категорий китайской традиционной философии // Методологические проблемы изучения истории философии зарубежного Востока. М., 1981. С. 30-42.
 36. Об этом см.: *Чжан Бо-дуань*. Главы с прозрением истины (У чжэнь пянь) / Предисл., пер. с кит. и коммент. Е.А.Торчинова. СПб., 1994. С. 84-87; *Торчинов Е.А.* Даосизм. Опыт историко-религиоведческого описания. СПб., 1993. С. 99-101.
 37. *Хайдеггер М.* Бытие и время. С. 437.
 38. Подробно о понимании *пути* ранним Хайдеггером в связи с его отношением к даосской мысли см.: *Stambaugh J.* Heidegger, Taoism and Question of Metaphysics // Heidegger and Asian Thought. P. 79-91. Дж.Стамбо выделяет, в частности, следующие пункты совпадения мысли Хайдеггера с даосизмом:
 - отказ от аристотелевского понимания предикации, родовых и видовых классификаций;
 - подчеркивание не отношения причины-следствия, а его изменения. Движение мысли от *почему* сущего к *потому* сущего;
 - понимание мышления не как репрезентативного, абстрактно-концептуального или исчисляющего процесса, а как *мышления к*, *Andenken*, при отказе от ньютоновского понимания пространства как вместилища и объектов как вмещаемого, а времени как аристотелевской последовательности временных мгновений – точек (now points).
 39. *Хайдеггер М.* Вещь // Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1993. С. 318. См. также: *Хайдеггер М.* Искусство и пространство // Там же. С. 315.
 40. *Хайдеггер М.* Вещь. С. 323.
 41. Там же. С. 325.
 42. Там же. С. 324.
 43. Цит. по изданию: Чжу цзы цзи чэн (Корпус философской классики). Т. 3. Шанхай, 1954.
 44. Ср. у Хайдеггера: "Веществуя, вещь дает пребыть собранию четверых – земле и небу, божествам и смертным..." См.: *Хайдеггер М.* Вещь. С. 323.
 45. *Хайдеггер М.* Бытие и время. С. 68.
 46. См. там же.
 47. Ср.: *Хайдеггер М.* Положение об основании. С. 77.

48. Хайдеггер М. Бытие и время. С. 105.
49. Там же. С. 54.
50. Слова *отрицательное* и *положительное* употребляются здесь не в этическом, а в физико-натуралистическом смысле (ср.: положительный и отрицательный заряды).
51. Цитата из философского приложения к основному тексту "И цзина" – "Си цы чжуань". Лучшее издание перевода "И цзина" на русский язык: *Щуцкий Ю.К.* Китайская классическая "Книга Перемен". М., 1993.
52. Автор пользуется случаем поблагодарить петербургского востоковеда А.В.Парибка (СПбФ ИВ РАН) за высказанные им соображения относительно роли представления о ситуации в традиционной китайской культуре.
53. *Левинас Э.* Указ. соч. С. 143.
54. Подробнее см.: *Кобзев А.И.* Ван Ян-мин и классическая китайская философия. М., 1983, С. 85-92.
55. *Хайдеггер М.* Время и бытие. М., 1993. С. 430.
56. См. статью А.И.Кобзева "У" в: Китайская философия: Энциклопедический словарь. М., 1994. С. 336.
57. Важную роль в сохранении текста "Мо-цзы" сыграли даосы, включившие его в собрание своих текстов – "Сокровищницу Дао" ("Дао цзан"); это объясняется, видимо, тем, что даосам импонировала ориентация моизма на рукотворность и техническое творчество, сближавшая их с даосскими алхимиками. В конце концов сам Мо-цзы, резко критиковавшийся Чжуан-цзы, стал почитаться даосами как бессмертный.
58. Специальный анализ даосского учения о бессмертных-сянях см. в: *Торчинов Е.А.* Понятие "бессмертный" в даосской традиции // Проблемы Дальнего Востока, 1993. С. 160-170; *Он же.* Даосские практики. СПб., 2001.
59. *Smith O.H.* Chinese Concepts of the Soul // Numen. 1958. Vol. 5, №3. P. 165-179.
60. Перевод 5-й главы "Баопу-цзы", выполненный автором данного раздела, см.: Восток, 1996. №3. С. 150-159. Полный перевод этого текста см.: *Гэ Хун.* Баопу-цзы / Предисл., пер. с др.-кит., коммент. Е.А.Торчинова. СПб., 1999.
61. У Гэ Хуна термин *цзин шэнь* в макрокосмическом аспекте приближается по значению к понятию "мировая душа" (*anima mundi*; *psyche*) средиземноморской философской традиции.
62. Полный перевод оды (*фу*) Цзя И см.: Бамбуковые страницы. Антология древнекитайской литературы. М., 1994. С. 227-229.
63. Эта протейстическая тенденция развития даосизма нашла свое наиболее полное выражение в трактате "Гуань Инь-цзы". О нем см.: *Торчинов Е.А.* Даосизм. Опыт историко-религиоведческого описания. СПб., 1993. С. 233-241. О личностном аспекте Дао в "Чжуан-цзы" размышляет также Идзуцу Тосихико. См.: *Izutsu Toshihiko.* A Comparative Study of the Key Philosophical Concepts in Sufism and Taoism. Ibn'Arabi and Lao-tzu and Chuang-tzu. Vol. 2 // Studies in Humanities and Social Relations. Vol. 10. Tokyo, 1967. P. 137-138.
64. Данный поэтический триптих не был переведен Л.Э.Эйдлиным, ограничившимся лишь аналитическим изложением его содержания (см.: *Эйдлин Л.З.* Тао Юаньмин и его стихотворения. М., 1967). Первый русский перевод (выполнен Е.А.Торчиновым и Я.М.Боевой) см.: Петербургское востоковедение. Вып. 1. СПб., 1992. С. 234-236.
65. Чжуан-цзы. Ле-цзы / Пер. В.В.Малявина // Философское наследие. Т. 123. М., 1995.
66. В настоящее время хуаяньский холизм начинает все более привлекать внимание ученых, занимающихся проблемами методологии научного знания и вопросом о смене парадигм в науке. Так, хуаяньский холизм часто сопоставляется с теорией голографической картины мира известного нейробиолога К.Прибрама.
67. Здесь Гэ Хун объединяет две цитаты: из 2-й части философско-космологического комментария к "Канону Перемен" – "Сицы чжуань" и из летописи "Цзо чжуань" (25-й год Чжао-гуна).

68. Девять истоков (*цзю цюань*). – Имеются в виду истоки девяти крупнейших рек Китая, расположенные в подземном мире. Синоним царства мертвых; то же, что и Желтые источники (*хуан цзюань*).
69. *Maspero H.* Les precedes de nourrir le principe vital dans la religion taoiste ancienne // *Journal Asiatique*. 1937. Vol. 228.
70. Полный перевод мавандуйских текстов "Десять вопросов" и "Речи о высшем Дао-Пути Поднебесной" см.: *Торчинов Е.А.* Даосские практики. СПб., 2001.
71. Три гармонии (*сань хэ*) – Согласно "Канону Чистой Девы" ("Су нью цзин"), входящему в "И синь фан", пневма трех гармоний (*сань хэ цу*) – это утверждение пневмы (*дин цу*), умиротворение сердца (*ань синь*) и согласие воли (*хэ чжу*).
72. Подробное исследование учения об освобождении от трупa принадлежит И.Робине: *Robinet I.* Metamorphosis and Deliverance from the Corpse in Taoism // *History of Religions*. 1979. Vol. 19, N 1.
73. Об этой полемике см.: *Радуль-Затуловский Я.Б.* Великий китайский атеист Фань Чжэнь // Ежегодник музея истории религии и атеизма. Л., 1957; *Сторчевая Т.Г.* Спор о "бессмертии души" (шэнь бу ме) в Китае (IV-VI вв.) // XVIII научная конференция "Общество и государство в Китае" (далее: НКОГК. – *Е.Т.*). Тезисы и доклады Ч. 1. М., 1987; *Она же.* Возвращаясь к спору о "бессмертии души" в Китае // XX НКОГК. Тезисы докладов. Ч. 1. М., 1990; Буддийский взгляд на мир. С. 347-361 (данный раздел коллективной монографии написан М.Е.Кравцовой); *Bakes Et.* Buddhistische Studien. Das Philosoph Fan Dschen und sein Traktat der Buddhismus // *Sinica*. №7 (1932). S. 220-234; Id. Chinese Civilization and Bureaucracy. Variations on a Theme. N.Y.; L, 1964. P. 255-276; *Ch'en K.* Anti-Buddhist Propaganda during the Nan Ch'ao // *Harvard Journal of Asiatic Studies*. Vol. 15. 1952.
74. Конфуцианцы впоследствии стали исходить из универсальности *ли* ("ритуал", во многом – нормы обычного права) как основного социального регулятора, их главные противники, легисты – из норм писаного закона, понимавшегося как принцип наград и (по преимуществу) наказаний.
75. *Фицджеральд С.П.* Китай. Краткая история культуры / Пер. с англ. Р.В.Котенко; Науч. ред. Е.А.Торчинов. СПб., 1998. С. 66-67.
76. *Ли* – "принцип", структурообразующее начало. Его не следует путать с его фонетическим (но не графическим!) омонимом, "ритуалом" (*ли*).
77. Я буду продолжать использовать слово "идеализм" в традиционном смысле, хотя терминологически правильнее было бы говорить о спиритуализме, когда речь идет о метафизическом идеализме и о собственно идеализме в случае эпистемологического, трансцендентального идеализма.
78. Под Небом здесь следует понимать универсум как целое в его метафизическом измерении: "Человек обретает сердце-ум Неба и Земли в качестве своего собственного" (*Чжу Си*. О гуманности – Жэнь шо). Иначе – разум человека есть тот разум, которым (через человека) мыслит универсум, в свою очередь наделяющий человека этим разумом.
79. Сунские неоконфуцианцы различали природу-*син* и сердце-ум (*синь*). Последнее есть принцип *ли*, как бы отраженный в наиболее тонкой и чистой материи *ци*. Впоследствии Ван Ян-мин откажется от этого различения и прямо отождествит природу человека и его сердце-ум.
80. Крупнейший представитель этой школы – выдающийся цинский ученый Дай Чжэнь (1723-1777).
81. Сюн Шили даже называл свое учение "новой йогачарой" (*синь вэй ши*). О школе йогачара см.: *Игнатович Л.Н.* Буддизм в Японии. Очерк ранней истории. М., 1987 (гл. 3, разделы "Трактаты" и "Учение школы Хоссо"); *Утехин И.В.* Учение виджнянавадинов о восьмом сознании // Мысль. Ежегодник Петербургской ассоциации философов. Вып. 1 (Философия в преддверии XXI столетия). СПб., 1997; *Щербатской Ф.И.* Теория познания и логика по учению позднейших буддистов. 2-е изд. Т. 1-2. СПб., 1995.
82. Китайский оригинальный текст см.: Вэй Чжунго вэньхуа цзин-гао шицзе жэньши сюаньянь (Манифест китайской культуры людям мира) // Дандай синь жуцзя (Современное новое конфуцианство). Пекин, 1989. С. 1-52.

83. *Ломаное А.В.* Указ. соч. С. 12-13.
84. Там же. С. 11.
85. Там же. С. 11. А.В.Ломанов понимает под "постконфуцианством" последний этап его развития, когда философская рефлексия становится направленной на аналитическую реконструкцию традиции, логицизированной герменевтики и объективизм, при этом сознательно ориентируясь на открытость идеям западной философии. См.: Там же. С. 12.
86. То есть самому Конфуцию.
87. См. такие работы Моу Цзун-сяня, как: Рациональный идеализм (Лисикдэ лисянчжуи). Гонконг, 1950; Моральный идеализм (Даодэдэ лисянчжуи). Тайчжун, 1959. С. 6, 7, 17, 22, 28; Основа духа и основа природы (Синь ти юй син ти). Т. 1-3. Тайбэй, 1973; Феномен и вещь в себе (Сяньсян юй уцзышэн). Тайбэй, 1975 и др. Следует отметить, что слово "идеализм" (*лиянчжуи*) образовано от слова "идеал" (в смысле – совершенный образец, *лиян*), а не "идея", как в случае с метафизическим или эпистемологическим идеализмом (*вэйсиньчжуи*). О Моу Цзун-сане по-русски см.: *Ломанов А.В.* Моу Цзунсань // Китайская философия. Энциклопедический словарь. М., 1994. С. 230-231
88. Йогачара – другое название той же школы.
89. См.: *Ли Сян-пин.* Цзю ши юй цзю синь. Чжунго цзиньдай фоцзяо фу син сычао яньцзю (Спасение мира и спасение сердца. Исследование возрождения буддийской мысли в Китае Нового времени). Шанхай: Шанхай жэньминь чубаньшэ, 1993. С. 145-203.
90. Основная работа Сюн Ши-ли, излагающая его систему: Новое учение о только лишь осознании (Синь вэй ши лунь). Б.м., 1942; 2-е изд.: Пекин, 1985. Весьма важна также его поздняя работа "Прояснение сути сердца-ума" (Мин синь пянь) (Шанхай, 1959).
91. *Хайдеггер А.* Бытие и время. С. 208.
92. Этот тезис, как и терминология, тоже восходит к философии школы сюань-сюэ. Подробнее см.: Хайдеггер и восточная философия: Поиски взаимодополнительности культур, СПб., 2000. С. 129-141.
93. О Сюн Ши-ли см.: *Краснов А.В.* Сюн Шили и судьба конфуцианства в КНР // XXIV научная конференция "Общество и государство в Китае". Ч. 2. М., 1993; *Ломаное А.В.* Сюн Шили // Китайская философия. Энциклопедический словарь. М., 1994. С. 302-303; Tu Wei-ming. Hsiung Shih-li's Quest for Authentic Existence // *The Limits of Change: Essays on Conservative Alternatives in Republican China.* Cambridge (Mass.), 1976.
94. О конфуцианской мысли и конфуцианской традиции подробнее см.: *Кобзев А.И.* "Великое учение" – конфуцианский катехизис // Историко-философский ежегодник. 1986, М., 1986; *Кобзев А.И.* Ван Ян-мин и классическая китайская философия. М., 1983; *Малявин З.В.* Конфуций. М. 1992; *Он же.* От магической силы к моральному императиву: категория дэ в китайской культуре. М., 1998; *Переломов Л.С.* Конфуцианство и легизм в политической истории Китая. М., 1981; *Переломов Л.С.* Конфуций: его жизнь, учение и судьба. М., 1993; *Он же,* Лунь юй. М., 1998; *Рубин В.А.* Личность и власть в древнем Китае. М., 1993; *Семенов А.Я.* Афоризмы Конфуция. М., 1987; *Тертицкий К.М.* Китайцы: традиционные ценности в современном мире. М., 1994; *Фэн Ю-лань.* Краткая история китайской философии. СПб., 1998.
95. *Creel H.G.* What is Taoism? And other Studies in Chinese Cultural History. Chicago: University of Chicago Press, 1970. Так же называется и предисловие к монографии Дж.Ларепуэя: *Lagerwey J.* Taoist Ritual in Chinese Society and History, N.Y. & L.: Collier Macmillan, 1987.
96. *Kirkland J.R.* The History of Taoism: A New Outline. Research Note // *Journal of Chinese Religions.* N 30. 2002. P. 177.
97. Следует помнить, что в самой китайской культуре понятия "религия" не существовало и те феномены, которые западная академическая традиция относит к религии, китайская цивилизация характеризовала как "цзяо" ("учения"). Современное же китайское слово "цзун-цзяо" ("религия") является искусственно созданным спе-

- циально для перевода западного слова "религия"/religion биномом, заимствованным китайскими авторами у японских переводчиков европейских текстов на рубеже XIX-XX вв. Его составляющие – *цзун* / яп. "сю" ("направление", "школа", большей частью буддийская) и *цзяо* / яп. "кё" ("учение").
98. Первая в отечественной науке попытка такого рода предпринята мной в монографии "Даосизм": *Торчинов Е.А.* Даосизм. Опыт историко-религиоведческого описания. СПб., 1993. С. 11-47, 81-124.
 99. См.: *Торчинов Е.А.* Теоретико-методологические проблемы изучения даосско-буддийского взаимодействия // Народы Азии и Африки. 1988. №2.
 100. Об этом подробнее см.: *Торчинов Е.А.* Даосизм. Опыт историко-религиоведческого описания. С. 21-35, а также *Daoist Identity. History, Lineage and Ritual* / Ed. by Livia Kohn and Harold D. Roth. Honolulu: University of Hawaii Press, 2002.
 101. Это обстоятельство отмечено также Дж.Лагеруэем: *Lagerwey J.* Taoist Ritual in Chinese Society and History. P. 34.
 102. Здесь даосизм можно сопоставить с античным неоплатонизмом, стремившимся стать и отчасти и ставшим общей теологией греко-римской эллинистической религии в противовес формирующейся христианской теологии. В этом смысле неоплатонизм как бы воплотил в себе самосознание дохристианской средиземноморской религиозности.
 103. См.: *Harper D.* Early Chinese Medical Manuscripts: The Mawangdui Medical Manuscripts. L.: Wellcome Asian Medical Monographs, 1999. русские переводы мавандуйских текстов "Десять вопросов" ("Ши вэнь") и "Речи о высшем Дао-Пути Поднебесной" ("Тянься чжи дао тань") см.: *Торчинов Е.А.* Даосские практики. СПб., 2001.
 104. Психопрактические истоки даосской философии и базовый характер ранне-даосских учений мавандуйских текстов и особенно глав "Гуань-цзы" блестяще продемонстрированы канадским китаеведом Гаролдом Ротом. См.: *Roth H.D.* Original Tao. Inward Training and the Foundations of Taoist Mysticism. N.Y.: Columbia University Press, 1999.
 105. *Henricks Robert G.* Lao Tsu's Tao Te Ching. A Translation of the Startling New Documents Found in Guodian. N.Y., 2000; *Chan, Alan K.L.* The Daodejing and its Tradition // *Daoism Handbook* / Ed. by Livia Kohn. Leiden: Brill, 2000. P. 1-29, esp. P. 8.
 106. Например, в моей книге "Даосизм. Опыт историко-религиоведческого описания" (с. 37-47).
 107. *Cheng Chung-ying.* Metaphysics of Tao and Dialectics of Fa: An Evaluation of Huang-ti ssu ching in Relations to Lao-tzu and Han Fei and an Analitical Study of Inter-relationship of Tao, Fa, Hsing, Ming and Li // *Journal of Chinese Philosophy*. Honolulu, 1983. Vol. 10, №3; *Leo S. Chang, Yu Feng.* The Four Political Treatises of the Yellow Emperor // *Monographs of the Society for Asian and Comparative Philosophy*. №15. University of Hawai'i Press, 1998. Последняя работа содержит в себе оригинальный китайский текст и английский перевод памятника.
 108. О некорректности этого термина см.: *Торчинов Е.А.* Даосизм. Опыт историко-религиоведческого описания. С. 209-210.
 109. Текст издан: *Жао Цзуньи.* "Лао-цзы сян эр" чжуцзяо (Комментированное издание "Лао-цзы сян эр"). Сянган, 1956 (переиздание: Шанхай: Гуцзи чубаньшэ, 1991). См. также: *Bokenkamp S.* Traces of Early Celestial Master Physiological Practice in the Xiang'er Commentary // *Taoist Resources*. Vol. 4, N 2. P. 37-52; *Idem.* Early Taoist Scriptures. Berkeley: University of California Press, 1997; *Chan, Alan K.* Op. cit P. 13-15.
 110. Как уже отмечалось, согласно Сэйду, ориентализм – это стиль мышления, основывающийся на онтологическом и эпистемологическом различии между Востоком и (почти всегда) Западом. Об этом применительно к синологической тематике см.: *Girardot N.J.* "The Whole Duty of Man": James Legge (1815-1897) and the Victorian Translation of China. Berkeley: University of California Press, 1999.

111. См.: *Girardot J.N.* The Victorian Text on Chinese Religion with Special Reference to the Protestant Paradigm of James Legge's "Religions of China" // *Cahiers d'Extrême-Asie*. Vol. 12. 2001. P. 23-57.
112. *Кроль Ю.Л.* Рассуждение Сыма Цяня о "шести школах" // *Китай: история, культура и историография*. М., 1977.
113. Из двух возможных датировок жизни этого знаменитого алхимика-даоса – 284-363 или 283-343 следует все-таки предпочесть вторую, как это показывают последние исследования. См.: *Sivin N.* On the Pao P'u Tzu Nei P'ian and the Life of Ko Hung (283-343) // *Isis*. Vol. 60. 1969. P. 388-391; *Kim Dae-Yeol.* Le symbolisme de la force vitale en Chine ancienne: Models et significations dans l'alchimie taoiste opératoire (Etudes des pratiques alchimiques du Baopuzi neipian). Thèse de doctorat (nouveau régime) en Histoire des religions et anthropologie religieuse. Paris: Université Paris IV-Paris Sorbonne, 2000. P. 13-22; *Ge Hong.* La voie des divins immortels. Les chapitres discursifs du Baopuzi neipian. Traduit du chinois présenté et annoté par Philippe Che. Paris: Gallimard, 1999. P. 1-25; 31-51; *Schmidt F.R.* Die magische Rüstung. Naturbilder aus dem Pao-p'u tzu Nei-p'ian des Ko Hung (283-343) // *Reihe 26, Asiatische und Afrikanische Studien*. Frankfurt am Main: Peter Lang, 1996. S. 30-98. Полный русский перевод "Баопу-цзы" (нэй пянь) см.: *Гэ Хун.* Баопу-цзы / Предисл., пер., коммент. Е.А.Торчинова. СПб., 1999.
114. *Schipper K.M.* The Taoist Body // *History of Religions*. Vol. 17. 1978. N 3, 4; *Idem.* Le corps taoïste. Corps physique – corps sociale. Paris: Fayard, 1982; *Lagerwey J.* Taoist Ritual in Chinese Society and History. N.Y. & L.: Collier Macmillan, 1987.
115. *Торчинов Е.А.* Даосизм. Опыт историко-религиоведческого описания. С. 61-62; *Kim Dae-Yeol.* Le symbolisme de la force vitale en Chine ancienne: Models et significations dans l'alchimie taoiste opératoire (Etudes des pratiques alchimiques du Baopuzi neipian). P. 95-132.
116. Гл. 18 "внутренних глав" "Баопу-цзы". См.: *Гэ Хун.* Баопу-цзы / Предисл., пер., коммент. Е.А.Торчинова. С. 289-296.
117. Об истории "Дао цзана" см.: *Флуз К.К.* Очерк истории Даосского канона (Дао цзан'а) // *Изв. Акад. наук СССР, Отд-ние гуманитарных наук*. М., 1930; *Кобзев А.И., Морозова Н.В., Торчинов Е.А.* Московская "Сокровищница Дао" // *Народы Азии и Африки*, 1986. №6; *Торчинов Е.А.* Даосизм. Опыт историко-религиоведческого описания. С. 179-188; *Филонов С.В.* К вопросу о месте литературы даосизма в общекитайском литературном процессе // *Тез. докл. итоговой научно-практич. конф. Благовещенский гос. пед. ин-т. Ч. 1.* Благовещенск, 1995. С. 6-8; *Он же.* О концепции Даосского Канона // *Образование, язык, культура на рубеже XX-XXI вв.: Материалы междунар. науч. конф. Ч. 2.* Уфа: Восточный университет, 1998. С. 145-146; *Он же.* Ранняя история даосского движения Шанцин в его письменной традиции: вопросы источниковедения // *Диалог культур народов России, Сибири и стран Востока.* Иркутский гос. пед. ун-т; Междунар. центр азиатских исслед. Кн. 1. Иркутск, 1998. С. 40-43; *Чэнь Гофу.* Дао цзан юаньлю као (Очерки истории Даосского Канона). Т. 1-2. Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 1962; *Ofuchi Ninji.* The Formation of the Taoist Canon // *Facets of Taoism / Ed. by A.K.Seidel and H.H.Welch.* New Haven and London: Yale University Press, 1979; *Boltz J.* A Survey of Taoist Literature: Tenth to Seventeenth Centuries // *China Research Monographs*. Vol. 32. Berkeley: University of California Press, 1987.
118. Тем не менее и в мавандуйских текстах говорится о "превозможении мирского". Так, согласно "Тянься чжи дао тань", сексуальная практика предотвращения эякуляции во время оргазма не только способствует "пестованию жизни" (*ян шэн*), но и ведет к проникновению в "божественный разум", или в "божественную светозарность" (*шэнь мин*), то есть в сокровенную природу нуминозности космоса.
119. О характере культуры царства Чу и ее роли в возникновении даосизма см.: *Кравцова М.Е.* Поэзия Древнего Китая. СПб., 1994.
120. *Csikszentmihalyi M.* Han Cosmology and Mantic Practices // *Daoism Handbook*. P. 53-73.

121. О внутренней алхимии см.: *Robinet I.* Introduction a l'alchimie interieure taoiste: De Tunite et la niultiplicite. Paris: Editions Cerf, 1995, а также многочисленные труды К.Деспё. Например: *Despeix C.* Immortelles de la Chine ancienne: Taoisme et alchimie feminine. Puiseaux: Pardes, 1990; *Idem.* Taoisme et le corps humaine. Paris: Guy Tredaniel Editeur, 1994; *idem.* Le corps, champs spatio-temporel, souche d'identite // L'Homme. 1996. №137. P. 87-118. Резюме исследований последних лет дано в: *Skar L., Pregadio F.* Inner Alchemy (Nei dan) // Daoism Handbook. P. 464-497.
122. Из последних работ о школе Цюань чжэнь цзяо см.: *Goossaert V.* La creation du Taoisme moderne. L'ordre Quanzhen. These de doctorat nouveau regime. Paris: Ecole Pratique des Hautes Etudes. Section des Sciences Religieuses. 1997. Vol. 1-2; *Marsonne P.* Wang Chongyang (1113-1170) et la fondation du Quanzhen. These de doctorat nouveau regime. Paris: Ecole Pratique des Hautes Etudes. Section des Sciences Religieuses. 2001. Vol. 1-2; Yao Tao-chung. Quanzhen – Complete Perfection // Daoism Handbook. P. 567-593.
123. Сам термин "внутренняя алхимия" (*нэй дань*) появился в регионе горы Хэншань в буддийских кругах, близких к основателям школы Тяньтай в VI в. См. обет тяньтайского патриарха Хуэй-сы "совершенствоваться в изготовлении внутреннего эликсира (*нэй дань*) с помощью внешней алхимии (*вай дань*)" (Наньюэ Сы да чаньши лиши юаньвэнь (Записи обетов, принесенных великим наставником созерцания [Хуэй-]сы с Южного Пика) // Тайсё синёу дайджокё (Трипитака годов Тайсё). Т.46, N 1933. Токио, 1968). Однако до южносунской или даже юаньской эпохи он означал некое психопрактическое (медитация, дыхательные упражнения, сексуальная практика и т.д.) дополнение к процедурам внешней лабораторной алхимии (то есть то, что до VI в. было известно как "хранение Одного" – *шоу и*). Собственно же внутренняя алхимия была известна под названием "путь золотой киновари" или "путь золотого киноварного эликсира" (*цзиньдань дао*). Только с XIII-XIV вв. термин *нэй дань* окончательно приобретает свое современное значение практики создания бессмертного тела внутри собственного тела даосского адепта, См.: *Skar L., Pregadio F.* Inner Alchemy (Nei dan). P. 464, 467.
124. В современной даологии проблемой перехода от внешней алхимии к внутренней наиболее активно занимается Фабрицио Прегаддио, которому также принадлежит составление библиографии работ по даосской алхимии на западных языках: *Pregadio F.* Chinese Alchemy: An Annotated Bibliography of Works in Western Languages // Monumenta Serica. Vol. 44. P. 439-476. См. также: *Robinet I.* La revelation du Shangqing dans l'histoire du taoisme. 2 vols. Vol. 1. Paris: Ecole Francaise d'Extreme-Orient, 1984. P. 176-180.
125. *Kohn, Livia.* The Tao-te-ching in Ritual // Lao-tzu and the Tao-te-ching / Ed. by Livia Kohn and Michael LaFargue. Albany: State University of New York Press, 1998. P. 41-62.
126. *Schipper K.M.* Le Fen-teng. Rituel taoiste. Paris: Publications de l'Ecole Francaise d'Extreme Orient. 1975. Vol. 103; *Idem.* The Taoist Body // History of Religions. 1978. Vol. 17, №3, 4; *Idem.* Le corps taoiste. Corps physique – corps sociale; *Idem.* Vernacular and Classical Ritual in Taoism // Journal of Asian Studies. 1985. Vol. 45, №1. *Lagerwey J.* Taoist Ritual in Chinese Society and History. *Idem.* Les tetes des demons tombent par milliers: Le fachang, rituel exorciste du riord de Taiwan // L'Homme. Vol. 101. P. 101-116.
127. *Despeux C.* Talismans and Diagrams // Daoism Handbook. P. 498-540.
128. См. характерную статью Мураками Ёсими: *Mirakami Yoshimi.* Confirmation of Desire in Taoism // Acta Asiatica. Bulletin of the Institute of Eastern Culture. 1974. Vol. 27.
129. См. критику "обособляющего" подхода в: *Davis E.L.* Society and the Supernatural in Song China. Honolulu: University Press of Hawai'i, 2001. P. 7-8.
130. *Палладий (Кафаров П.И.).* Си ю цзи. Описание путешествия даосского монаха Чан Чуня на Запад // Труды членов Российской духовной миссии в Пекине. Т. 1. СПб., 1852. С. 259-434.

131. Чжан Бо-дуань. Главы о прозрении истины (У чжэнь пянь) / Пер. с кит., предисл., коммент. Е.А.Торчинова. СПб., 1994 (переиздание: *Торчинов Е.А. Даосская алхимия*. СПб., 2001).
132. См.: *Kirkland R. The History of Taoism: A New Outline. Research Note. P. 192.*
133. *Ibid. P. 181-189.*
134. В 1994 г. Чжан Цзи-юй опубликовал книгу по истории возглавляемой им школы. См.: *Чжан Цзиюй. Тяньши дао шилюэ* (Очерк истории Пути Небесных Наставников). Пекин: Хуавэнь, 1994.
135. *Ding Huang. The Study of Daoism in China Today // Daoism Handbook. P. 775.*
136. О современном понимании коррелятивного мышления см.: *The Museum of Far Eastern Antiquities (Ustasiatiska Museet). Stockholm. Special Issue: Reconsidering the Correlative Cosmology of Early China. Bulletin №72. 2000.* Особый интерес представляет статья С.Фармера, Дж.Б.Хендерсона и М.Уитцеля, рассматривающая нейрофизиологическую основу этого типа мышления и его универсальное присутствие в мировой культуре (поздний стоицизм, философия эпохи Возрождения, магико-герметические традиции ренессансной и барочной Европы, ведийская традиция в Индии и т.д.). Любопытно, что если в Европе коррелятивный принцип еще в античную эпоху начал оттесняться в маргинальную сферу магии и оккультизма причинным мышлением, то в Китае именно этот тип мышления становится доминирующим, что и придает китайской картине мира некий привкус магизма или оккультности. См.: *Farmer S., Henderson J.B. and Michael Witzel. Correlative Cosmologies: A Cross-Cultural Framework for Premodern History // The Museum of Far Eastern Antiquities (stasiatiska Museet). Stockholm. Bulletin №72. 2000. P. 133-189.*
137. Возможности применения принципов космологии пяти первоэлементов в даосской магии прекрасно показаны в фундаментальной работе Марка Калиновского: *Cosmologie et divination dans la Chine ancienne. Le compendium des cinq agents (Wu xing da yi, Vie siecle). Traduit et annote par Marc Kalinowski // Publications de l'Ecole Francaise d'Extreme-Orient. Vol. 166. Paris, 1991.*
138. Из исследований последних десятилетий см.: *Торчинов Е.А. Даосские практики*. СПб., 2001; *Ху Фучэнь. Вэй-Цзинь шэнь-сянь даоцзяо* (Учение о свя-тых-бессмертных в даосизме эпох Вэй и Цзинь). Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 1989; *Taoist Meditation and Longivity Techniques / Ed. by Livia Kohn. Ann Arbor: University of Michigan, Center for Chinese Studies Publications, 1989.*
139. *Seidel A.K. La divinisation de Lao-tseu dans taoisme des Han In: Publications de l'Ecole Francaise d'Extreme Orient. Vol. 71. Paris, 1969; Kohn, Livia. God of the Dao. Lord Lao in History and Myth. Ann Arbor: Center for Chinese Studies, the University of Michigan, 1998.*
140. См. прежде всего: *Торчинов Е.А. Даосизм. Опыт историко-религиоведческого описания; Он же. Даосизм. Дао-Дэ цзин*. СПб., 1999; *Он же. Даосские практики*. СПб., 2001.
141. Соломенное чучело собаки. – По свидетельству комментаторов, имеется в виду ритуальное чучело, которое выбрасывали по окончании церемонии.
142. *Горохова Г.Э. Универсализм раннего даосизма // Дао и даосизм в Китае. М., 1982.*
143. *Фэн Ю-лань. Краткая история китайской философии. СПб., 1998. С. 33.*
144. Там же. С. 33.
145. Там же. С. 34-35.
146. Об отношении М.Бубера к "Чжуан-цзы", его работе над переложением фрагментов этого текста и английский перевод этих переложений см.: *Herman J.R. I and Tao. Martin Buber's Encounter with Chuang Tzu. Albany, 1996.* Текст Бубера см. на Р. 15-67 данного издания.
147. *Ibid. P. 54 (фрагмент 37 – "Счастье рыб").*
148. *Parkes G. Thoughts on the Way: Being and Time via Lao-Chuang // Heidegger and Asian Thought. P. 105-106.*
149. *Parkes G. Thoughts on the Way: Being and Time via Lao-Chuang. P. 106.*

150. Ames R. T. Knowing in the *Zhuangzi*: From Here, on the Bridge, over the River Hao // *Wandering at Ease in the Zhuangzi*. P. 219-230.
151. Об этом подробнее см.: Торчинов Е.А. Религии мира: Опыт запредельного (трансперсональные состояния и психотехника). СПб., 1997. С. 149-167. Здесь также подробно рассматриваются трансперсональные основания метафоры и опыта "мудрец как младенец".
152. Подробно см.: Eskildsen S. Nei dan Master Chen Pu's Nine Stages of Transformation // *Monumenta Serica*. Vol 49. 2001. P. 1-31 (esp., p. 19-21; 27-29).
153. Despeux C. Immortelles de la Chine ancienne: Taoisme et alchimie feminine; *Idem*. Women in Daoism // *Daoism Handbook*. P. 384-412.
154. Прекрасное описание состояния потока по "Чжуан-цзы" дается в: Jochim Ch. Just Say "No" to "No Self" in *Zhuangzi* // *Wandering in Ease in the Zhuangzi* / Ed. by R.T.Ames. Albany, 1998. P. 35-74 (esp. p. 62-65). См. также: Csikszentmihalyi M. Flow: The Psychology of Optimal Experience. N.Y., 1990.
155. Хайдеггер М. Бытие и время / Пер. В.В.Бибихина. М., 1997. С. 55.
156. Хайдеггер М. Введение в метафизику. СПб., 1998. С. 98-99.
157. Датировка этого текста предельно неясна. Традиция утверждает, что он был создан мифическим Желтым Императором (Хуан-ди) в седой древности и позднее доработан чжоуским Цзян Тай-гуном, сокрыт в пещере Коу Цянь-чжи (V в. н.э.) и обнаружен там через триста лет Ли Цюанем. Среди ученых существуют три основные датировки: текст написан в VIII в. Ли Цюанем (многие синологи), текст написан Коу Цянь-чжи (обосновано Ван Мином), текст написан неизвестным автором в V-IV вв. до н.э., поскольку одноименный текст упоминается Сыма Цянем в биографии "дипломатов" Чжан И и Су Циня, и его грамматика и лексика не противоречат такому предположению (современный даосский ученый и бывший проректор Даосской академии в Пекине Ли Ян-чжэн).
158. Пружина (*цзи*). – Можно было бы также перевести как "механизм". Употребление этого слова в "Инь фу цзине" и сопутствующей ему традиции является едва ли не единственным свидетельством существования протомеханицистской тенденции (или даже контртенденции) в традиционной китайской мысли.
159. Согласно комментариям – глаза, уши, нос.

1.2

1. Впрочем, вопрос о том, имеет ли мир начало или же нет (равно как и вопрос о бесконечности мира), относился буддизмом к так называемым "неопределенным", "не имеющим ответа" вопросам, на которые Будда не давал ответа, храня "благородное молчание". Поэтому, строго говоря, по крайней мере с позиций раннего буддизма, вопрос о начале сансары не имеет ответа. Как говорится в одной из палийских сутт (сутр): "Недоступно мысли, о монахи, начало сансары. Не могут ничего знать о начале сансары существа, что, будучи объаты неведением и охвачены страстью, блуждают в ее круговороте от рождения к рождению".
2. Здесь важно отметить, что буддизм отрицает атман как синоним индивидуальной простой и вечной души, которую также отрицает, заменяя ее скандхами. Но он ничего не говорит об атмане как трансцендентном начале, стоящем за скандхами, формирующими эмпирическую личность. Поэтому некоторые направления Махаяны использовали понятие *атман* для обозначения высшей реальности (*татхата* – "то, что есть поистине"), понимаемой в этих направлениях как Единый Ум (*экачитта*), образующий Абсолютное Тело Будды (*дхармакайя*),
3. См.: Бхагавадгита // *Философские тексты "Махабхараты"*. Вып. 1, кн. 1 / Пер. Б.Л.Смирнова. Ашхабад, 1977; Древнеиндийская философия: Собрание текстов. М., 1970; Упанишады. Т. 1-3 / Пер. А.Я.Сыркина. М., 1992; *Радхакришнан С.* Индийская философия. Т. 1-2. М., 1994; Торчинов Е.А. Введение в буддологию. СПб., 2000; Шохин В.К. Брахманистская философия. М., 1994.
4. О йоге см: Островская Е.П., Рудой В.И. Классическая йога: Йога сутры Патанджали и "Вьяса-Бхашья". М., 1991; *Радхакришнан С.* Индийская философия. Т. 2. М., 1994; Чаттерджи С. и Датт Д. Индийская философия. М., 1994; Ши-

- вананда, свами. Кундалини йога. СПб., 1994; *Элиаде М.* Йога. Бессмертие и свобода. СПб., 1998; *Woods J.H.* The Yoga – System of Patañjali or the Ancient Hindu Doctrine of Concentration of Mind. Cambridge (Mass.), 1914 (Harvard Oriental Series. Vol. 17).
5. Книги на русском языке, рекомендуемые в качестве введения в культуру Индии: *Бируни, Абу Рейхан.* Индия / Под ред. А.Б.Халидова, Ю.Н.Завадовского, В.Г.Эрмана. М., 1995; *Альбедиль М.Ф.* Забытая цивилизация в долине Инда. СПб., 1991; *Она же.* Индуизм. СПб., 2000; *Бонгард-Левин Г.М.* Древнеиндийская цивилизация. М., 1993; *Бонгард-Левин Г.М., Герасимов А.В.* Мудрецы и философы древней Индии. М., 1975; *Бэшем А.* Чудо, которым была Индия. М., 1977 (2-е изд.: М., 1998); Древняя Индия. Язык. Культура. Текст. М., 1985; Древо индуизма. М., 1999; Индуизм. Джайнизм. Сикхизм: Словарь. М., 1996; *Ольденбург С.Ф.* Культура Индии. М., 1991; *Пименов В.А.* Возвращение к дхарме. М., 1998; *Семенцов В.С.* Проблемы интерпретации брахманической прозы. Ритуальный символизм. М., 1981; *Шохин В.К.* Древняя Индия в культуре Руси (XI – середина XV в.). Источниковедческие проблемы. М., 1988; *Эрман В.Г.* Очерк истории ведийской литературы. М., 1980.
 6. *Рудой В.И., Островская Е.П.* О специфике историко-философского подхода к изучению индийских религиозно-философских систем // Методологические проблемы изучения истории философии зарубежного Востока. М., 1987.
 7. *Анамбхатта.* Тарка-санграха (Свод умозрений). Тарка-дипика (Разъяснение к своду умозрений) / Пер. с санскр., введ., коммент., исслед. Е.П.Островской. М., 1989.
 8. При таком знаке равенства почти вся китайская мысль сразу же перестает быть философской, ибо китайские мыслители не только не разработали систему формальной логики, но и не руководствовались ее принципами и внерефлексивно, ибо, как это показал А.И.Кобзев, китайская философия обладала своей методологией, но этим ее органом и органом была отнюдь не логика, а классификационные схемы коррелятивного мышления и нумерология.
 9. *Шохин В.К.* Брахманистская философия. Начальный и раннеклассический периоды. М., 1994; *Он же.* Первые философы Индии. М., 1997.
 10. По существу, вся проблематика последующей индийской феноменологии сознания, предусматривающей отличие различающего сознания (*виджняна*). предполагающего субъектно-объектную дихотомию, и недвойственного сознания освобожденного йогина (*джняна, гносис*), трансцендентного этой дихотомии, уже содержится в этом диалоге из "Чхандогьи".
 11. Согласно буддийскому социогенному мифу, люди, появившиеся на земле после формирования континентов, вначале божественны и подобны богам мира форм; срок их жизни равен 84000 лет. Земля же в это время покрыта особым земляным пирогом, источающим несравненный аромат. Люди могут не есть, но этот аромат их настолько влечет, что они начинают есть земляной пирог, и постепенно съедают его. Тем временем срок их жизни понемногу сокращается, тела грубеют, формируются органы пищеварения, и к тому моменту, когда весь пирог, покрывающий землю, оказывается съеден, люди уже не могут обходиться без пищи. Тогда им ничего не остается, как начинать выращивать рис. Но риса на всех не хватает, и тогда люди начинают проводить межи, отделяя свой участок от чужого, появляется собственность. Однако поскольку риса становится все меньше и меньше, одни люди начинают нарушать межи полей других людей и воровать рис. Воцаряется беспорядок, и начинаются столкновения между людьми. Тогда люди решают, что наступило время наведения порядка, и принимают решение избрать самого достойного из них для его поддержания. Так появляется первый царь. Он отбирает себе в помощники наиболее уважаемых людей, чтобы они непосредственно поддерживали порядок. Так появляется сословие кшатриев (воинов и правителей). В это время в мире начинают появляться Будды.

Интересно, что возникший в кшатрийской среде буддизм подробно описывает появление воинского сословия, почти игнорируя жреческое (о первых брахманах со-

общается лишь то, что они были людьми, склонными к уединению и созерцанию). Кроме того, если в брахманизме сословия представляют собой божественные установления, выражающие и воспроизводящие сакральный миропорядок, то в буддизме они (и прежде всего кшатрии как правящая варна) суть результат своеобразного "общественного договора".

12. О даршанах брахманизма см. также: *Бонгард-Левин Г.М.* Древнеиндийская цивилизация. Философия, религия, культура. М., 1993; Веданта сутра. (Брахма сутры) / Пер. Д.М.Рагозы. СПб., 1995; Вивекананда, свами. Веданта как религия будущего? СПб., 1992; *Исаева Н.В.* Шанкара и индийская философия. М., 1991; *Костюченко В.* С.Вивекананда. М., 1977; *Он же.* Классическая веданта и неоведантизм. М., 1983; *Лысенко В.Г.* "Философия природы" в Индии: атонизм школы вайшешика. М., 1986; *Островская Е.П., Рудой В.И.* Классическая йога: Йога сутры Патанджали и "Вьяса-Бхашья". М., 1991; *Радхакришнан С.* Индийская философия. Т. 2. М., 1994; *Чаттерджи С. и Датт Д.* Индийская философия. М., 1994; Шивананда, свами. Кундалини йога. СПб., 1994; *Шохин В.К.* Лунный свет санкхьи. Ишваракришна. Гаудапада. Вачаспати Мишра. М., 1995; Упанишады. Т. 1-3 / Пер. А.Я.Сыркина. М., 1992; Othmar Gachter. Hermeneutics and Language in Purva Mimamsa: a Study in Sabara Bhasya. New Delhi, 1990; *Woods J.H.* The Yoga – System of Patanjali or the Ancient Hindu Doctrine of Concentration of Mind. Cambridge (Mass.), 1914 (Harvard Oriental Series. Vol. 17).
13. О джайнизме см.: *Терентьев А.А., Шохин В.К.* Философия джайнизма // Лысенко В.Г. Философия раннего буддизма. М., 1994.
14. Вопросы Милинды (Милинда паньха) / Предисл., пер., коммент. А.В.Парибка. М., 1989.
15. По существу, дхармы есть то, к чему сводится тот психофизический комплекс, который именуется "личность".
16. Из последних отечественных работ, посвященных Абхидхарме, см.: *Васубандху.* Абхидхармакоша (Энциклопедия Абхидхармы). Ч. I: Анализ по классам элементов / Предисл., пер., коммент. В.И.Рудого, М., 1990; Абхидхармакоша. Раздел третий. Учение о мире / Предисл., пер., коммент. В.И.Рудого и Е.П.Островской. СПб., 1993; *Ермакова Т.В., Островская Е.П.* Классический буддизм. СПб., 1999; *Островская Е.П., Рудой В.И.* Классическая буддийская философия. СПб., 1999.
17. Как школа мысли, данное учение называется *мадхьямака*, тогда как его последователи – *мадхьямики* (ед.ч. – мадхьямик).
18. Термин "реализм" употребляется обычно в историко-философской литературе в двух значениях: онтологический реализм – это учение, признающее действительное (in re) существование общих идей или понятий (например, философия Платона или Фомы Аквинского), и эпистемологический реализм, то есть признание реального (объективного и не зависящего от субъекта) существования внешнего относительно воспринимающего сознания мира. Онтологический (метафизический) реализм полностью чужд буддийским мыслителям, которые (в отличие от мыслителей брахманских) всегда придерживались философского номинализма (общие понятия суть только имена; они существуют лишь "по имени", номинально). Однако эпистемологический реализм разделялся многими буддийскими философами.
19. О мадхьямаке на русском языке см.: *Андросов В.П.* Нагарджуна и его учение. М., 1990; *Игнатович А.Н.* Буддизм в Японии, Очерк ранней истории, М., 1987 (гл. 3, разд. "Трактаты", "Учение школы Санрон"); *Лелехов С.Ю.* Идеи шуньявады в коротких сутрах Праджняпарамиты // Психологические аспекты буддизма. Новосибирск, 1991; *Он же.* Философия мадхьямиков и генезис буддийской цивилизации. Улан-Удэ, 1999; *Рудой В.И.* Введение в буддийскую философию // Васубандху. Абхидхармакоша (Энциклопедия Абхидхармы). Ч. I: Анализ по классам элементов. С. 29-37; М., 1990; *Щербатской Ф.И.* Концепция буддийской нирваны // Щербатской Ф.И. Избранные труды по буддизму. М., 1988.
20. *Щербатской Ф.И.* Буддийский философ о единобожии // Записки Восточного отделения императорского Русского археологического общества. Т. 16. Вып. 1. СПб., 1904. С. 59-74.

21. Ср. критику Кантом космологического доказательства бытия Божия и замечание Шопенгауэра относительно того, что теисты обходятся с законом причинности как наниматель с извозчиком: когда извозчик довозит до нужного места, он становится ненужным, и его отпускают.
22. "Бог, или природа". "Бог, или субстанция" (*лат.*).
23. *Щербатской Ф.И.* Концепция буддийской нирваны // Щербатской Ф.И. Избранные труды по буддизму. М., 1988. С. 244-245.
24. *Burton D.* Emptiness Appraised. A Critical Study of Nagarjuna's Philosophy. London: Curzon, 1999; *Wood T.* Nagarjunian Disputations: A Philosophical Journey Through and Indian Looking-Glass. Monographs of the Society for Asian and Comparative Philosophy. №11. Honolulu: University of Hawai'i Press, 1994.
25. *Tola F. and Dragonetti C* On Voidness: A Study on Buddhist Nihilism. Delhi: Motilal Banarsidass, 1995.
26. В отличие от классических форм материализма (включая и диалектический материализм), элиминативные материалисты отказывают духовному даже в феноменологической реальности, сводя все духовные явления (мышление, волю и т.д.) к электромагнитным, биохимическим и иным материальным процессам головного мозга. Таким образом, реален мозг и его процессы, их "духовное выражение" – чистая иллюзия. Скандал начинается с того, что элиминативному материалисту можно указать на то, что о самом мозге мы знаем лишь благодаря чувственному восприятию, умозаключениям и т.д., что делает его (как и всю материю) чистой фикцией. Т.Вуд в ходе мысленного эксперимента высказывает предположение, что Нагарджуна согласился бы с элиминативными материалистами в их отрицании реальности (даже феноменологической) духовного, но при этом немедленно потребовал бы от них признания иллюзорности и материального, причем на основе их собственной методологии.
27. Тибетцы, правда, в своих переводах подвергли это высказывание Чандракирти определенной лексической правке, употребив в одном случае слово *rang bzhin* ("свабхава", "своебытие"), а во втором – *ngobo nyid* ("сущность"): отсутствие своебытия есть сущность всех дхарм.
28. *Парибок А.В.* Атман // Индуизм, джайнизм, сикхизм, Словарь. М., 1996. С. 66-67.
29. *Gadgin Nagao.* Foundational Standpoint of Madhyamika Philosophy. Albany: SUNY Series in Buddhist Studies, 1994.
30. В настоящее время тождество двух Васубандху (абхидхармиста и йогачарина) можно считать установленным, поскольку в опубликованном несколько десятилетий тому назад трактате "Абхидхармадипа", написанном анонимным автором, современником Васубандху, упоминается о принятии последним Махаяны. Философское значение творений Васубандху (и как абхидхармиста, и как йогачарина) настолько велико, что в традиции он часто титулуется "вторым Буддой".
31. Слово "виджняпти" может быть с небольшой натяжкой интерпретировано как "представление", "репрезентация" или "идеация" (*виджняптиматра* – "только лишь репрезентация" (представление, идеация).
32. От этого названия (с добавлением суффикса "чжу и", аналогичного русскому "изм"), кстати, образовано и современное китайское слово "идеализм" – *вэйсиуи-чжуи*.
33. Она дополняла другую классификацию – по источникам познания, к которым относились двенадцать аятан – шесть индрий (чувственных способностей восприятия) и шесть коррелирующих с ними объектов восприятий (вишая).
34. Поскольку *манас* ранней Абхидхармы йогачарины называют мано-виджняной, седьмое сознание в этой школе обычно носит название *манас*.
35. Интересно, что для обозначения эмпирического субъекта йогачара использует слово *грахака* – "ухватывающий", а для объекта – *грахья* ("ухватываемое"). То есть самым главным в субъектно-объектных отношениях для йогачаринов как буддистов остается аспект влечения, привязанности, аффективной омраченности субъекта, "цепляющегося" за чувственные объекты,

36. В этом отношении огромный интерес представляет трактат Ртнакирти (вторая половина XI в.) "Доктрина многоаспектной недвойственности" ("Читра-адвайта ракаша вада").
37. О философии йогачары и теории Татхагатагарбхи на русском языке см: *Игнатович Л.Н.* Буддизм в Японии. Очерк ранней истории. М., 1987 (гл. 3, разд. "Трактаты", "Учение школы Хоссо"); *Рудой В.И.* Введение в буддийскую философию // Васубандху. Абхидхармакоша (Энциклопедия Абхидхармы). Ч. I: Анализ по классам элементов. М., 1990. С. 37-41; *Сарамати.* Махаянский трактат о том, что в дхармовом мире нет различий / Пер. с древнекит., предисл., коммент. Е.А.Торчинова // Восток (Oriens). 1998. №3; Трактат о пробуждении веры в Махаяну / Пер. с кит., предисл. и коммент. Е.А.Торчинова. СПб., 1997; *Утехин И.В.* Учение виджнянавадинов о восьмом сознании // Мысль. Ежегодник Петербургской Ассоциации Философов. Вып. 1 (Философия в преддверии XXI столетия). СПб., 1997; *Щербатской Ф.И.* Теория познания и логика по учению позднейших буддистов. 2-е изд. Т. 1-2. СПб., 1995; *Щербатской Ф.И.* Буддийская логика. Введение // Щербатской Ф.И. Избранные труды по буддизму. М., 1988; *Янгуттов Л.Е.* Единство, тождество и гармония в философии китайского буддизма. Новосибирск, 1995.
38. Здесь уместно вспомнить Канта, учившего, что для нас "вещь в себе" (но не как таковая) пуста, поскольку мы не располагаем формами ее познания (как априорные формы чувственного созерцания, так и категории рассудка предназначены для познания только явлений, а не "вещей в себе").
39. Подробнее см.: *Torchinov E.* The Doctrine of the Origin of Evil in Lurianic and Sabbatian Kabbalah and in the "Awakening of Faith" in Mahayana Buddhism // Kabbalah: Journal for the Study of Jewish Mystical Texts / Ed. by D.Abrahams and A.Elqayam. Vol. 5. 2000. P. 183-198. Проблема "теодицеи" и проблемы зла в буддизме, связанные с теорией гарбхи, см.: *Peter N. Gregory,* The Problem of Theodicy in the Awakening of Faith // Religious Studies. 22. 1985. P. 63-78; *Солонин К.Ю.* Учение Тяньтай о недвойственности // Петербургское востоковедение. Альманах. Вып. 8. СПб, 1998. С. 41-87.
40. Когда в феврале 1991 г. известный монах каллиграф Чу-гуан из монастыря Ханьшаньсы (г. Сучжоу, пров. Цзянсу, КНР) дарил мне свою каллиграфическую надпись с иероглифами *чан, лэ, во, цзин* (то есть постоянство, блаженство, "я", чистота), он заметил, что в этих четырех знаках выражена вся суть буддизма.
41. Солипсизм (от лат. solis – только и ipse – сам) обычно определяется как учение, утверждающее, что в мире существует только один субъект – я сам. Однако это не совсем точное определение, поскольку можно представить себе ситуацию (например, последствие некой глобальной катастрофы, когда выживет только один человек), когда данное утверждение будет истинным без какого-либо солипсизма. Точным определением солипсизма будет такое: "Солипсизм – это учение, утверждающее, что единственной реальностью является мой собственный психический опыт".

1.3

1. Подробнее см.: *Торчинов Е.А.* Даосско-буддийское взаимодействие (теоретико-методологические проблемы исследования) // Народы Азии и Африки. 1988. №2. С. 48-51.
2. Об этой полемике см.: *Радуль-Затуловский Я.Б.* Великий китайский атеист Фань Чжэнь // Ежегодник Музея истории религии и атеизма. Л., 1957. №1. С. 282-316; Буддийский взгляд на мир, СПб., 1994. С. 347-361 (раздел написан М.Е.Кравцовой); *Жэнь Цзюйюй.* Чжунго чжэсюэ ши (История китайской философии). Т. 2. Пекин, 1979. С. 268-292; *Хоу Вайлу, Чжао Цзибинь, Ду Госян, Цю Ханьшэн.* Чжунго сысян тунши (Общая история китайской идеологии). Т. 3. Пекин, 1957. С. 326-404; *Batazs E.* Chinese Civilization and Bureaucracy. Variations on a Theme. New York; L., 1964. P. 255-276; *Chen K.* Anti-Buddhist Propaganda during the Nan-Ch'ao // Harvard Journal of Asiatic Studies. 1952. Vol. 15.

3. Тайсё синёу дайцзюкё ("Трипитака" годов Тайсё). Т. 55. Токио, 1960. С. 43-48; см. также: *Link A.E.* The Taoist Antecedents of Tao-An's Prajna Ontology // *History of Religions*. Vol. 9. 1969-1970, №2-3. P. 200-215.

Интересно, что если в классическом индийском буддизме теория пустоты (шуньяты) несет в себе идею "неонтологичности" сущего и невозможности конструирования адекватной онтологии, то в рассуждениях Дао-аня концепция пустоты помещается в онтологический контекст, вследствие чего шуньята приобретает черты субстанциальности, противоположные ее исходным характеристикам.

4. *Сунь Чо.* Юй дао лунь (Иносказательные рассуждения о Дао-Пути) // Тайсё синёу дайцзюкё. Т. 52. 1960. С. 16.
5. *Schipper K.M.* The Taoist Body // *History of Religions*. 1978. Vol. 17, N 3-4. P. 358.
6. Любопытно сопоставление некоторых моментов учения поздних даосских философских текстов с ведантическими. Основанием для подобного сопоставления служит тот факт, что веданта во многом являлась реакцией брахманистского онтологизма на буддийский психологизм, причем сам этот онтологизм в содержательном плане (включая ценностные установки традиции) во многом был результатом усвоения плодов буддийской философской рефлексии, т.е. здесь присутствует механизм, возможно, близкий механизму трансформации даосизма под воздействием буддизма.

В позднедаосских философских текстах многие образы, заимствованные, видимо, из буддийских сочинений, приобрели специфически "ведантический" колорит: "Реальность (ши) не появляется и не исчезает. Например, отражение в воде может то появляться, то исчезать. Но если говорить о самой воде, то она поистине не появляется и не исчезает" ("Гуань Инь-цзы", гл. 2). Все цитаты из "Гуань Инь-цзы" здесь и ниже приводятся по изданию: "Гуань Инь-цзы". Сер. "Сыбу бэй яо" ("Важнейшие сочинения по четырем разделам"). Т. 152. Шанхай, 1936.

7. Так, А.Шопенгауэр пишет: "Здесь перед нами действительно очень отчетливо проступает родственность между жизнью и сном; не постыдимся же признать это после того, как эту родственность признали и высказали многие великие умы. Веды и Пураны не знают лучшего сравнения для всего познания действительного мира, который они называют покрывалом Майи, чем сон, и именно им пользуются чаще, чем другими. Платон не раз говорил, что люди живут как бы во сне и только философ стремится к бдению. Пиндар (2 ч., 135) утверждает: "Человек – сон тени", а у Софокла мы читаем: "Я вижу: мы все, сколько нас ни живет, лишь призраков легкие тени" (Аякс, 125). Рядом с ними достойнее всего поставить Шекспира:

Как	наши	сновиденья,
Так	созданы	и мы,
и	жизни	краткой дни

Объяты сном. (*Буря*, IV, 1)

И наконец, Кальдерон был настолько проникнут этим воззрением, что попытался выразить его в своей до известной степени метафизической драме "Жизнь есть сон" – *Шопенгауэр Л.* Мир как воля и представление. Т. 1. М., 1993. С. 154.

8. *Чжан Дао-цзы.* Шэнь бу ме лунь (Рассуждения о неуничтожимости духа) // Тайсё синёу дайцзюкё. Т. 52. С. 28.
9. *Ло Цзюнь-чжан.* Гэн шэн лунь (О будущей жизни) // Тайсё синёу дайцзюкё. Т. 55. С. 27.
10. Там же.

В этом же сочинении Ло Цзюнь-чжан использует традиционную китайскую концепцию универсальности перемен (*и*, *бянь*, *хуа*) для обоснования учения о перерождениях: все сущее умирает и вновь возрождается (например, травы и деревья осенью и весной), и человек не составляет исключения. Вечная же основа духа гарантирует участие человека в процессе цикла "смерть – новое рождение".

В связи с этим небезынтересно отметить два момента: 1) доктрина перерождений, не являвшаяся предметом рефлексии в Индии, становится таковой в Китае, причем благодаря отсутствию рационального индийского основания она укореняется в Китае в традиционных категориях нативной культуры и с позиций носителей данной культуры; 2) субстратная китайская доктрина трансформаций – перемен всего сущего имела принципиально иную аксиологическую направленность, чем идея сансары, поскольку содержала скорее положительную коннотацию. Не исключено, что именно это влияние ценностных ориентации субстратной культуры привело к тому, что фундаментальная буддийская доктрина страдания (*дуккха*) как основной характеристики сансары оказалась малопопулярной в китайских буддийских сочинениях, и отношение их авторов к идее смертей-рождений скорее можно описать словами из известной песни Вл. Высоцкого: "Удобную религию придумали индусы, что мы, отдав концы, не умираем насовсем".

11. Об этом см.: *Комиссарова Т.Г.* "Монах не должен кланяться императору". Из буддийской полемики IV-VI вв. // Буддизм и государство на Дальнем Востоке. М., 1987; *Хуэй-юань*. Монах не должен оказывать почести императору / Пер. с кит. А.С.Мартынова // Буддизм в переводах. Альманах. Вып. 2. СПб., 1993. С. 179-191.
12. Выполненный мной полный перевод трактата Цзун-ми "О началах человека" см.: *Цзун-ми*. Чаньские истины. СПб., 1998; *Философия буддизма Махаяны* / Предисл., пер., коммент. Е.А.Торчинова. СПб., 2001. Перевод выполнен по изданию: Тайсё синёу дайзёкё (Трипитака годов Тайсё). Т. 45, №1881. Токио, 1968. С. 707-710.

2.1

1. См.: *Малкольм Н.* Состояние сна. М., 1993.
2. В моей монографии "Религии мира: опыт запредельного (трансперсональные состояния и психопрактика)" (СПб., 1997) я подробно рассмотрел исторически существовавшие типы и формы мистического (трансперсонального) опыта и в заключение (С. 375-377) предложил типологию и классификацию соответствующих состояний и методов их достижения, при этом, однако, воздерживаясь от анализа проблемы онтологической релевантности этого опыта, к которой обращаюсь здесь.
3. Там же. С. 27-28.
4. *Фуко М.* История безумия в классическую эпоху. С. 144.
5. Подробно см.: *Гроф С.* За пределами мозга. Рождение, смерть и трансценденция в психотерапии. М., 1993. С. 33-43.
6. Слово "мистик" и производные от него я при их употреблении (чего я стараюсь, по возможности, избегать) буду брать в кавычки из-за их неадекватности и превращения их в своего рода жупел, препятствующий серьезному рассмотрению явлений, несовершенными сигнификатами которых эти слова являются.
7. *James W.* Essays in Radical Empiricism. N.Y., 1912. Для У.Джеймса быть радикальным эмпириком означает не исключать из своих построений ни одного элемента непосредственного опыта и не включать ни один элемент, не данный в непосредственном опыте. А к непосредственному опыту он относил не только данные чувственных восприятий, но и внутренний психический опыт, психические состояния и собственно мистический опыт.
8. Пиковый опыт может быть также назван "нулевым опытом" (zero experience), по выражению Агехананда Бхарати: *Bharati A.* The Light at the Center: Context and Pretext of Modern Mysticism. Santa Barbara, Calif.: Ross Erickson, 1976.

9. Доскональный анализ понимания идеи недвойственности (*адвайта, адвая, бу эр*) в брахманизме/индуизме, буддизме и даосизме см.: *Loy D. Nonduality. A Study in Comparative Philosophy. New Haven and L.: Yale University Press, 1988.*
10. *Pike N. Mystic Union. An Essay in the Phenomenology of Mysticism. Ithaca and London: Cornell University Press, 1992. P. 93.*
11. *Forman R.K.C. Introduction: Mystical Consciousness, the Innate Capacity, and the Perennial Philosophy // The Innate Capacity. Mysticism, Psychology and Philosophy / Ed. by Robert K.C. Forman. New York: Oxford University Press, 1998. P. 12-18; Pike N. Op. cit. P. 94.*
12. *Forman R.K.C. Op. cit. P. 13.*
13. *Dennett D.C. Consciousness Explained. Boston, Toronto, London: Little, Brown and Company, 1991.*
14. Автор выражает глубокую искреннюю благодарность московскому философу и религиоведу Юрию Тихонравову за его исключительно ценные консультации по вопросам теории Деннетта.
15. *Dennett D.C. Consciousness Explained. P. 16-17.*
16. При предложенном здесь подходе возражение, согласно которому субъект включен в реальный мир, а сам субъект, в свою очередь, включает в себя мир идеальный, являющийся отражением реального мира (фанерой), совершенно некорректно, поскольку концепция чистого, или абсолютного, опыта снимает оппозицию реального/идеального, и мы можем говорить об одном и том же мире, который есть опыт.
17. Выдающийся российский буддолог О.О.Розенберг указывает, что аналогичный подход характерен для буддийской мысли, рассматривающей живое существо вместе с содержанием его восприятий: нет ни "солнца", ни "человека" по отдельности, но есть "человек, видящий солнце". При этом реальность внешнего мира отнюдь не отрицается, просто буддисты никогда не рассматривали его "в себе", ограничиваясь лишь рассмотрением соотношенности субъекта и внешнего мира, как интериоризированного субъектом в процессе восприятия в качестве объектного аспекта психики человека: "Говорится исключительно о том, что человеческое существо, переживающее такие-то явления – видящее, например, солнце, – состоит из таких-то элементов, находящихся в таких-то взаимоотношениях и т.д. Анализу подвергается только человек, видящий солнце, а не человек и солнце отдельно". – *Розенберг О.О. Проблемы буддийской философии // Розенберг О.О. Труды по буддизму. М., 1991. С. 90.*
18. *Соловьев В.С. "Понятие о Боге" // Спиноза Б. Этика. СПб., 1993. С. 230.*
19. *Соловьев В.С. "Понятие о Боге" // Спиноза Б. Этика. СПб., 1993. С. 246.*
20. Здесь уместно снова вспомнить исследования эстонского биолога и философа Я.И.Икскюля, занимавшегося специально проблемой отношения организма к среде его обитания.
21. "...поэтому путь к той собственной внутренней сущности вещей, в которую мы не можем проникнуть извне, открыт нам изнутри, словно подземный ход, тайный доступ, который измена внезапно открывает нам в крепость, недоступную натиску извне. Вещь в себе как таковая может достигнуть сознания только совершенно непосредственно, в силу того, что она сама осознает себя; пытаться познать ее объективно равносильно требованию противоречивого". – *Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. Т. 2. М., 1993. С. 264.*
22. Турья (турия) – так называемое "четвертое состояние сознания", в котором реализуется истинное Я – Атман. Оно как бы синтезирует в себе три эмпирических состояния сознания – бодрствование, сон со сновидениями и глубокий сон, будучи одновременно трансцендентно им.
23. Упанишады / Пер. с санскрита, предисл. и коммент. А.Я.Сыркина. М., 1992. С. 150-151.
24. С одной стороны, перевод слова "атман" как "я" абсолютно правилен, ибо указывает на глубоко укоренившееся в индийской философии представление об имманентности абсолютного психике субъекта, но, с другой стороны, он и вводит в заблуждение – Атман, конечно, никогда не может быть объектом (взгляд на истинно-

- сущее, или Абсолют вообще неправомерен), но это и не субъект, поскольку он предшествует какой-либо субъект-объектной дихотомии; он адвайта – недвойственный.
25. *Мейстер Экхарт*. Духовные проповеди и рассуждения. М., 1991. С. 148-149.
 26. Об этой проблеме см. также: *Торчинов Е.А.* Религии мира. С. 75-78.
 27. *Налимов В.В.* В поисках иных смыслов. М., 1993. С. 37.
 28. Собственно, такими искателями "единства" считало себя и подавляющее число самих "мистиков". Несколько особняком стоит здесь буддийская тантрическая традиция махасиддхов ("великих совершенных"), делавших крайний вывод из философии йогачара: согласно их учению, и сансара (мир явлений) и нирвана есть не что иное, как различные состояния сознания, тогда как единственная реальность – природа самого сознания (*читта*); они утверждали, что одно и то же сознание есть источник и сансары и нирваны, и следовательно, всего, что бы то ни было; все – состояния сознания, а онтологически реальное – только сама природа этого сознания. К этой позиции приближается и чань/дзэн-буддизм.
 29. *Forman R.F.C.* Op. cit. P. 28.
 30. Так, А.Бхарати сообщает, что хотя мистические пиковые ИСС становятся доктринально и социально значимыми только в развитых религиозных традициях, фиксирующих их текстуально, подобный опыт наличествует (без какой-либо фиксации или придания ему существенного значения) уже в примитивных культурах. Он встречал "не индуизированных" (то есть не испытавших влияния индуизма) шаманов и медиумов среди этнической группы санталов в Чотанагпуре (Индия), которые были "подлинными мистиками" (то есть обладали "нулевым опытом"), хотя большинство шаманов, замечает он же, вовсе не мистики. См.: *Bharati A.* Op. cit. P. 145.
 31. *Franklin R.L.* Postconstructivist Approaches to Mysticism // *The Innate Capacity. Mysticism, Psychology and Philosophy* / Ed. by Robert K.C. Forman. New York: Oxford University Press, 1998. P. 233-234.
 32. *Stace W.T.* Mysticism and Philosophy. Los Angeles: Jeremy P. Tarcher, INC., 1960. P. 130-133.
 33. Ibid. P. 134-206. Эта часть книги Стэйса имеет характерное название "Проблема объективной референции" (The Problem of Objective Reference).
 34. Ibid. P. 277-306.
 35. Эта проблема была затронута в интересной новаторской монографии В.Б.Касевича "Буддизм. Картина мира. Язык" (СПб., 1996); см. также: *Forman R.K.C.* "Of Capsules and Carts": Mysticism, Language and Via Negativa // *Journal of Consciousness Studies, Controversies in Science and Humanities*. 1994. Vol. 1, N 1. P. 38-49.
 36. *Stace W.T.* Op. cit. P. 299-303.
 37. Ibid. P. 297, Альтернативную интерпретацию предлагает Н.Пайк (*Pike N.* Op. cit. P. 94-101),
 38. *Burton D.* Emptiness Appraised. A Critical Study of Nagarjuna's Philosophy. London: Curzon, 1999. P. 55-56.
 39. *Williams P.* Non-Conceptuality, Critical Reasoning and Religious Experience: Some Tibetan Buddhist Discussions // *Philosophy, Religion and the Spiritual Life* / Ed. By Michael McGhee. Cambridge: Cambridge University Press, 1992. P. 190.
 40. Сила этой функции побуждения определяется как связью *самой* доктрины с психотехническим опытом, так и социальным статусом психопрактики в данном обществе. Например, в Индии, где социальный статус и престиж психотехнической практики был очень высоким, монахи и отшельники были высокопочитаемой группой населения, а религиозные доктрины – тесно и непосредственно связанными с психопрактикой, сила побуждения этих доктрин (и в индуизме/брахманизме, и в буддизме, и в джайнизме) к занятиям психопрактикой была чрезвычайно велика.
 41. *Stace W.T.* Op. cit. P. 31-40; *Forman R.K.C.* "Of Capsules and Carts": Mysticism, Language and Via Negativa. P. 48.
 42. *Зильберман Д.Б.* Откровение в адвайта-веданте как опыт семантической деструкции языка // *Вопросы философии*. 1972. №5.

43. Это проистекает из того, что главной функцией языка является его коммуникативная функция, обеспечивающая общение между людьми. Именно она обуславливает экстравертный характер языка.
44. Поклонение Будде Амитабхе/Амиде.
45. Поэтому во многом правы неопозитивисты, упрекающие метафизику в злоупотреблении языком: "О чем невозможно говорить, о том следует молчать", – *Витгенштейн Л.* Логико-философский трактат, 7 // Витгенштейн Л. Философские работы. Часть I. М., 1994. С. 73.
46. *Gimello R.* Mysticism in its Context // *Mysticism and Religious traditions.* N.Y., 1983. P. 85.
47. См. также: *Forman R.K.C.* "Of Capsules and Carts": Mysticism, Language and Via Negativa. P. 41.
48. Интересно, что в Индии, где йогический гносис (*джняна*) зачастую рассматривался как высшая форма познания, ссылки на йогический трансперсональный опыт в ходе философского диспута запрещались как по причине его несообщаемости, так и из-за возможности различных интерпретаций в терминах к доктринам любой из дискутирующих школ.

Интересно и следующее суждение А.Шопенгауэра: "Мистик противоположен философу тем, что он исходит изнутри, философ же – извне. Мистик отправляется из своего внутреннего, позитивного, индивидуального опыта, в котором он обнаруживает себя вечной, единой сущностью и т.д. Однако сообщить он может лишь свои убеждения и ему приходится верить на слово; следовательно, убедить он не может. Напротив, философ исходит из общего всем, из объективного, доступного всем явления и из фактов самосознания, присущих каждому", – *Шопенгауэр А.* Мир как воля и представление. Т. 2. С. 598.

49. *Katz S.T.* Language, Epistemology and Mysticism // *Mysticism and Philosophical Analysis.* N.Y., 1978. P. 46.
50. Один буддийский монах во Вьетнаме XIII в, сказал императору Чан Тхай-тонгу, пришедшему в его горную обитель и заявившему, что он пришел в горы, чтобы найти Будду: "В горах нет Будды. Он только в твоём сердце/уме, и кроме твоего сердца, нигде никакого Будды нет".
51. В своей книге "Религии мира: опыт запредельного (трансперсональные состояния и психопрактика)" я попытался показать что трансперсональный опыт лежит в основе феномена религии.

2.2

1. Данная часть написана мной в соавторстве с моим учеником, соискателем кафедры философии и культурологии Востока философского факультета Санкт-Петербургского государственного университета Павлом Валерьевичем Берсневим, которому и принадлежит ее основная идея.
2. Кибернетика – наука об управлении – появилась как обобщение опыта управления в технике.
3. Синергетика (в пер. с греч. означает "совместное действие") – изучает математические модели явлений самоорганизации.
4. Психофармакология – смежная дисциплина, сформировавшаяся на базе психиатрии и фармакологии. Психофармакология занимается изысканием и синтезом, экспериментальным и клиническим изучением психофармакологически активных химических веществ преимущественно органического происхождения, способных оказывать действие на различные сферы психической деятельности человека на уровне синаптических образований, нейrogормонов и ферментов центральной нервной системы.
5. Основоположник нейропсихологии – А.Р.Лурия (1902-1977). Нейропсихология определяется как наука, "которая изучает физиологию психических функций и взаи-

- моотношения мозга, тела и поведения живых организмов в соотношении с окружающей средой" (определение Международной организации по психофизиологии. 1982 г.).
6. В данной работе религиозный опыт понимается следующим образом: "Под религиозным опытом мы будем понимать те переживания и состояния сознания, которые обычно относятся религиоведением к области мистики и которые являются объектом достаточно пристального внимания со стороны представителей глубинной психологии, прежде всего К.Г.Юнга и трансперсональных психологов (С.Гроф, К.Уилбер и др.). См.: *Торчинов Е.А.* Религии мира. С. 12. Область мистики в данном случае понимается как сфера трансперсональных переживаний. Как пишет Станислав Гроф, имея в виду трансперсональные явления: "Общим знаменателем этой богатой и разветвленной группы необычных переживаний является ощущение индивида, что его сознание расширилось за пределы Эго и трансцендировало границы времени и пространства". *Гроф С.* За пределами мозга. М., 1993. С. 58,
 7. В данном случае термин "объективный" следует понимать как относящийся к объектам исследования естественно-научными методами, в отличие от субъективного философского метода, в котором, например, мышление постигается средствами самого процесса мышления. Но и в том и в другом случае мы имеем дело с субъективным восприятием в том смысле, что любой опыт, в том числе и научный, дан нам в нашем восприятии. Мы не можем зафиксировать того, что не находится в сфере нашего восприятия. Пресловутый опыт с фотографированием какого-либо объекта в тот момент, пока мы не видим этот объект, не является доказательством существования чего-либо независимо от субъекта восприятия. Ведь пока мы не увидим фотографию того объекта, мы не можем утверждать, что этот объект существует, а когда мы увидели фотографию, она (плюс мысли о ней и том объекте, который она запечатлела) становятся достояниями нашего субъективного восприятия.
 8. Древние китайцы считали сердце (*синь*) мыслящим (а не чувствующим) органом: словом "сердце" китайские буддисты переводили санскритское слово *चितта* ("сознание", "психика"). "Сердце" также играло ключевую роль в представлениях православных мистиков, исихастов. Поскольку через сердце циркулирует кровь, которая трактуется в Библии как носитель жизни, то его исихасты и считали центром всех человеческих сил. В своей психопрактике исихасты концентрировали внимание на "духовном сердце", располагавшемся, как они считали, в области физического сердца (см.: *Торчинов Е.А.* Религии мира. С. 345),
 9. *Платон*. Собр. соч.: В 4 т. Т. 2: Федон. С. 55.
 10. *Сергеев Б.Ф.* Парадоксы мозга. Л., 1985. С. 47.
 11. *Друри Н.* Трансперсональная психология. Львов, 2001. С. 10.
 12. "В этой научной позиции, – писал Скиннер в 1974 г., – нет места для личности как истинного автора или инициатора поступков".
 13. Станислав Гроф отмечает такие работы, в которых наблюдается сближение науки и мистицизма: "Дао физики" и "Поворотный пункт" Фритьофа Капры; "Медиум, мистик и физик" Лоренса Ле-Шана; "Рефлексивная Вселенная" и "Геометрия смысла" Артура Янга; "Мастера танца У-Ли" Гарри Зукава; "Наука о разуме: азбука физики сознания" Ника Геберта; "Квантовый скачок" Фреда Вольфа; "Выслеживание дикого маятника" Ицхака Бентова.
 14. Трансперсональную психологию называют "четвертой силой" – после фрейдизма, бихевиоризма и гуманистической психологии. Гуманистическая психология, которая прежде всего базируется на трудах Абрахама Маслоу (1908-1970), также проявляла особый интерес к духовным ценностям как необходимой составляющей цельной человеческой личности, а также к психике здоровых и творческих людей (вместо прежнего интереса психологии лишь к невротикам, психотикам и пр. больным людям). Маслоу подверг критике подход Фрейда, который смотрел на человека как на обреченную марионетку в руках базисных инстинктов. Не мог согласиться Маслоу и с позицией бихевиоризма, в котором поведение людей сводилось к сложным реакциям на раздражители внешней среды.

Можно еще упомянуть, что в эволюции Движения за Развитие Человеческого Потенциала существенную роль сыграла экзистенциальная психология. Главой этого направления был Ролло Мэй. Базировалось это направление прежде всего на философии Серена Киркегора и феноменологии Эдмунда Гуссерля. Основное внимание экзистенциальная философия уделяла уникальности человеческой личности. Главной ошибкой этого направления был ограниченный интерес лишь к эго человека, который не осуществляет попыток трансценденции за пределы этого эго. Отсюда на фоне острого переживания конечности человеческой жизни происходит чувство бессмысленности и абсурдности существования.

15. См., например: *Гроф С.* Космическая игра. М., 1997. С. 155.
16. *Лилли Дж.* Центр циклона. Киев: София, Ltd., 1993. С. 97.
17. И.П.Павлов выделял у человека восемь анализаторов: зрительный, слуховой, вестибулярный (или стато-кинетический), вкусовой, обонятельный, кожный (обеспечивающий температурную и тактильную чувствительность), двигательный (или проприоцептивный, обеспечивающий восприятие сигналов от опорно-двигательного аппарата) и висцеральный (или interoцептивный, воспринимающий информацию от внутренних органов и внутренней среды организма).
18. *Друри Н.* Трансперсональная психология. Львов, 2001. Цит. по: Ornstein R. The Psychology of Consciousness. Cape, 1975. P. 17.
19. *Друри Н.* Трансперсональная психология. С. 25. Цит. по: *Pribram K.* The Holographic Hypothesis of Brain Functioning // S.Grof (ed.). Ancient Wisdom, Modern Science, State University of New York Press, 1984. P. 178-179.
20. Там же. С. 21. Цит. по: *Pribram K.* The Holographic Hypothesis of Brain Functioning. P. 178.
21. Там же. С. 22. Цит. по: *Pribram K.* Behaviorism, Phenomenology and Holism // The Metaphors of Consciousness / Ed. P.S.Valle, R. von Eckartsberg. Plenum Press. 1981. P. 148.
22. Научение – совокупность процессов, обеспечивающих выработку и закрепление форм реагирования, адекватных физиологическим, биологическим и социальным потребностям.
23. *Шовен Р.* Поведение животных. М., 1972.
24. *Правоторов Г.В.* Зоопсихология для гуманитариев. Учебное пособие. Новосибирск, 2001. С. 102.
25. Синапс (от греч. synapsis – "соприкосновение", "схватывание", "соединение") – место соединения нервных клеток друг с другом.
26. *Блум Ф., Лейзерсон А., Хофстедтер Л.* Мозг, разум и поведение. М., 1988.
27. *Юнг К.Г.* Психологические типы. СПб.; М., 1995. Разделы 761-768.
28. Биологический энциклопедический словарь. М., 1989. С. 417.
29. *Прибрам К.* Языки Мозга. Экспериментальные парадоксы и принципы нейропсихологии. М., 1975. Цит. по: *Lashley K.S.* In: Search of Engram. B: Society for Experimental Biology (Grt. Britain) Psychological Mechanisms in Animal Behavior. N.Y. Academic, 1950. P. 501.
30. *Прибрам К.* Языки Мозга. С. 64.
31. Опыты с крысами показали огромную роль эмоций в качестве мотивации для интенсивной рассудочной деятельности. Когда крысам нужно было решить определенную задачу (прохождение через специально сконструированный лабиринт), то пищи в качестве стимула для этой логической операции оказалось недостаточно. Но когда в качестве стимула для решения этой задачи выступала кнопка, запускавшая раздражение "центров удовольствия" посредством электродов в мозге крыс, эти крысы начинали "думать" куда быстрее и решали задачу с лабиринтом, чтобы добраться до "вожделенной" кнопки. См.: *Правоторов Г. В.* Зоопсихология для гуманитариев. Учебное пособие. Новосибирск, 2001. С. 74.
32. *Гроф С.* Области человеческого бессознательного. С. 169-173.
33. Мана – универсальная безликая сила, вера в которую широко распространена в Полинезии и других частях Океании. Полинезийцы верили, что обладание маной

- приносит человеку успех в его деятельности. Наибольшей маной островитяне наделяли вождей и жрецов. – Сказки и мифы Океании. М.: Наука, 1970.
34. Магия, наука и религия // Б.Малиновский. Магический кристалл: Магия глазами ученых и чародеев. М., 1992. С. 90.
 35. Например, у брахманистов-непали в 9-13 лет наступал этап ученичества, для чего надо было пройти сложные обряды посвящения (высшие касты), у неваров-буддистов церемония совершеннолетия отмечалась для группы мальчиков до 13 лет и т.д. (см.: *Ершова Г.Г.* Древние майя: уйти, чтобы вернуться. М., 2000). Даже паспорт в современной России выдают в четырнадцать лет.
 36. *Ершова Г.Г.* Древние майя: уйти, чтобы вернуться.
 37. Священные письма майя: Пополь-Вух: Рабиналь-ахи / Пер. Р.В.Кинжалова; *Диего де Ланда*. Сообщение о делах в Юкатане / Пер. Ю.В.Кнорозова. СПб., 2000. С. 115.
 38. Священные письма майя. С. 117.
 39. БДГ – быстрые движения глаз. На англ. звучит как REM – rapid eyes movement. БДГ является характерным признаком "быстрого" сна наряду с такими признаками, как эрекция полового члена, активация вегетативных функций.
 40. *Друри Н.* Трансперсональная психология. С, 147.
 41. *Nervberg A., d'Aquili E.* Why God Won't Go Away: Brain Science and the Biology of Belief. Ballantine, 2001.
 42. New Scientist. 1994. 19 Nov. P. 29.
 43. Психоделик – термин, введенный в оборот исследователем LSD Хамфри Осмондом, в дословном переводе с греческого означает "расширяющий сознание" или "проявляющий психику" от *psyche* и *delos* "явный", "видимый".
 44. Помимо дыхательных практик древних религий и наук, таких как пранаяма, особые техники дыхания в даосизме, буддизме, христианстве и т.д., следует отметить современную методику, разработанную доктором Станиславом Грофом и его супругой и названную ими "холотропным дыханием". Это простой и эффективный метод достижения "синдрома гипервентиляции" и изменения биохимических процессов мозга (торможение функций коры головного мозга и усиление действия более древних частей мозга), в результате чего открывается доступ в иные состояния реальности (см.: *Гроф С.* Психология будущего. М., 2001. С. 254).
 45. Непосредственно связанное со "священным дыханием" сакральное слово, речь, песнопения в данном контексте становятся более понятными. Ангельские славословия, например, можно рассматривать как специфическую настройку на определенное небесное восприятие, на "волну" соответствующих Небес, а не как прихоть какого-то божества, одержимого манией величия.
 46. В настоящее время для ввода в *иное* состояние сознания шаманский бубен используется, например, знаменитым профессором антропологии Майклом Харнером. Майкл Харнер перешел границы теоретического изучения шаманизма и стал одним из основоположников неошаманизма XX в. Его девиз: "Стать шаманом может каждый".

Отметим также, что в результате исследований индейцев салиш, проводившихся Вольфгангом Г.Жилеком, было обнаружено, что частота ударов шамана в бубен находится на частоте тета-волн (5-7 Гц), и это соответствует режиму мозга во время сна или транса.

47. Hemi-Sync (сокращение от *hemispheric synchronization* – "синхронизация работы полушарий мозга") – представляет собой определенные звуковые сигналы, помогающие одновременно вызывать в обоих полушариях мозга идентичные волновые режимы. Когда ухо слышит определенный тип звукового сигнала, мозг обычно начинает "резонировать", то есть откликаться на него сходными электрическими сигналами. Известно, что различные ритмы деятельности мозга указывают на разнообразные состояния сознания (например, бодрствование или сон); таким образом, соответствующие звуковые сигналы способны помочь человеку перейти в то или иное состояние сознания.

Однако *Hemi-Sync* обеспечивает еще один важный шаг в этом процессе. Уши направляют мощные нервные сигналы в противоположные полушария мозга (по схеме "крест-накрест"). Если в каждое ухо подать независимые звуковые импульсы (чтобы обеспечить независимость, сигналы подаются через наушники), полушариям мозга придется достичь согласия и "услышать" некий третий сигнал, который представляет собой разницу между двумя исходными звуковыми импульсами. Например, если одно ухо слышит звук на частоте 100, а другое – на частоте 125, то мозг в целом качнет вырабатывать частоту, равную 25. Конечно, это не настоящий звук, а электрический сигнал, и он возникает лишь тогда, когда оба полушария действуют сообща. Такой искусственно вызванный сигнал размещается в достаточно узкой полосе частот и обычно имеет удвоенную амплитуду (интенсивность) в сравнении с типичной ЭЭГ.

Если сигнал с частотой 25 вызывает определенное состояние сознания, то весь мозг в целом, то есть оба полушария, одновременно переходит к одинаковому состоянию. Самое важное заключается в том, что этим состоянием можно управлять, изменяя подаваемые звуковые сигналы. Кроме того, такое состояние можно освоить, а затем, при необходимости, восстанавливать по памяти.

48. *Ершова Г.Г.* Древние майя: уйти, чтобы вернуться. С. 381.
49. *Торчинов Е.А.* Религии мира. С. 67.
50. "Неужели не знаете, что все мы, крестившиеся во Христа Иисуса, в смерть Его крестились? Итак, мы погреблись с Ним крещением в смерть, дабы как Христос воскрес из мертвых славою Отца, так и нам ходить в обновленной жизни. Ибо если мы соединены с Ним подобием смерти Его, то должны быть соединены и подобием воскресения, зная то, что ветхий наш человек распят с Ним, чтобы упразднено было тело греховное, дабы нам не быть уже рабами греху; ибо умерший освободился от греха. Если же мы умерли со Христом, то веруем, что и жить будем с Ним, зная, что Христос, воскреснув из мертвых, уже не умирает: смерть уже не имеет над Ним власти. Ибо что Он умер, то умер однажды для греха; а что живет, то живет для Бога" (Рим. 6:3-10).
51. *Арнольд Ван Геннеп.* Обряды перехода. М., 1999. С. 15.
52. New Age ("Нью Эйдж") – эклектичное популярное образование XX в., в котором, как пишет Невилл Друри, "одинаково широко пропагандируется лечение кристаллами, "сбалансированность чакр", поощряется формирование сознания успеха, "производится" нескончаемый поток "духовных учителей", обучающих мудрости или стоящих во главе хорошо организованных ашрамов. Люди, занимающие определенное положение в обществе, для которых расширение сознания, по существу, означает увеличение их доходов, проявляют интерес к "Нью Эйдж" лишь потому, что оно обещает материальное богатство и конец нищете". Пожалуй самым ярким положительным достижением "Нью Эйджа" можно считать музыку, в которой сочетаются этнические мотивы с использованием современных электронных инструментов. В отличие от "народного" "Нью Эйджа", Движение за Развитие Человеческого Потенциала имеет академическое происхождение, с ним связаны имена таких выдающихся ученых, как Уильям Джеймс, Карл Юнг, Альфред Адлер, Абрахам Маслоу, Станислав Гроф, Джон Лилли и многие другие. См.: *Друри Н.* Трансперсональная психология.
53. Конечно, в строгом смысле "Религия Танцующих Духов" выходила за рамки шаманизма. Как отмечает Мирча Элиаде, отсутствие посвящения и традиционного тайного обучения в достаточной степени отличает ее от шаманизма. Но все же наличие практически всех существенных элементов традиционного шаманизма – экстатические путешествия, восхождения на Небеса и т.д. – позволяют говорить о своеобразном "коллективном шаманизме". *Элиаде М.* Шаманизм: архаические техники экстаза. Киев, 2000. С. 299.
54. Кактус Сан-Педро (*Trichocereus pachanoi*). – В настоящее время используется нарезанным на кусочки и отваренным в течение семи часов в воде. В Боливии носит название *ачума*.

55. Как отмечает Элиаде, "между магической субстанцией, невидимой, но осязаемой массой, и стрелами, кольцами, горными кристаллами, которыми начинен шаман, нет различия по существу. Эти предметы материализуют силу шамана, которая во многих племенах представляется в более туманной и несколько абстрактной форме магической субстанции". – Элиаде М. Указ. соч. С. 61.
56. Элиаде М. Указ. соч. С. 69-70.
57. Там же. С. 90.
58. Там же. С. 130.
59. Отметим также, что эскимосы, которые, в отличие от пассивного созерцания того, как скелет посвящаемого лишают плоти духи болезней (сибирский шаманизм), сами, после долгой аскезы, благодаря личным усилиям по концентрации освобождали свой скелет от плоти (с помощью силы, "которую получает его мысль от сверхъестественного"). Но в любом случае, отмечает Элиаде. "доведение до состояния скелета означает преодоление простого смертного состояния и следовательно, освобождение от него". Наследие шаманской "редукции тела к скелету" отчетливо видно в тибетской практике Чод, когда человек предлагает себя на съедение демонам в танце (!) под бой барабана (!), сделанного из человеческого черепа, и звуки трубы из берцовой кости, и в другой тантрической практике, когда йогин должен визуализировать гневную демоницу-дакиню, сдирающую с него кожу, а также созерцать свой обнаженный скелет.
60. Ср. с легендой народа киче из "Пополь-Вух" о способностях восприятия первых людей.
61. *Rasmusseti K.* Intellectual Culture of Iglulik Eskimo. P. 119. Цит. по: Элиаде М. Указ. соч. С. 95.
62. Дзури Н. Трансперсональная психология. С. 37.
63. *Roth H.L* The Natives of Sarawak and British North Borneo. 1968. Vol. 1. P. 281. Цит. по: Дзури Н. Трансперсональная психология. С. 35.
64. Элиаде М. Указ. соч. С. 280.
65. Махабхарата. (Философские тексты). 2-е изд. Ашхабад: Ылым, 1981. Разд. "Санхья и Йога". С. 176.
66. Практику управления дыханием для достижения мистических переживаний использовали не только йога и даосы. Особые дыхательные упражнения в сочетании с концентрацией внимания и безмолвной молитвой практиковались православными мистиками. "Так как у тех, кои недавно вступили в подвиг сей, ум и будучи собираем внутрь, часто отскакивает вовне, а им должно так же часто тотчас опять возвращать его внутрь, а он, у не навывших еще сему делу, ускользает, как крайне подвижный и трудно удерживаемый вниманием в созерцании единого, то некоторые советуют им воздерживаться от частого дыхания и несколько сдерживать его, чтобы вместе с дыханием и ум удерживать в себе, пока, с Божиею помощью, через навывновение в сем, приучив ум не отходить на окружающее и не смешиваться с тем, сделать его сильным к сосредоточению на едином". Торчинов Е.А. Религии мира. Опыт запредельного. С. 344. Цит. по: Добротолубие. Т. 5. Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1993. С. 249-250.
67. Кортико-висцеральный (от лат. cortex, corticis – "кора" + лат. viscus, visceris – "внутренность"), то есть относящийся к взаимодействию коры головного мозга и процессов внутри организма.
68. Махабхарата. (Философские тексты). Там же. С. 197.
69. Патанджали так описывает психологические эффекты санъямы (санъяма – три высшие ступени йогического сосредоточения: дхарана, дхьяна и самадхи): знание прошлого и будущего, знание прошлых рождений, знание чужой ментальности, невидимость, пробуждение в людях дружелюбия и других чувств, способность приобретения дополнительных сил, познание сути Вселенной, расположения звезд и их движения, знание строения тела, устранение голода и жажды, полная неподвижность, видение сверхъестественных существ, всеведение, постижение природы сознания и многочисленные другие паранормальные способности. См. гл. 3 "Йога-сутры" Патанджали с комментариями Вьясы ("Вьяса-бхашья"). См. также: Торчинов Е.А. Религии мира. С. 201.

70. Классическая йога ("Йога-сутры" Патанджали и "Вьяса-бхашья") / Пер. с санскр., введ., коммент. и реконструкция системы Е.П.Островской и В.И.Рудого. М., 1992. С. 182.
71. Классическая йога ("Йога-сутры" Патанджали и "Вьяса-бхашья"). С. 244.
72. Переход из одного типа существования в другой – это и есть "смерть-возрождение". Причем воскресение есть не простое обновление старого, но действительно обретение нового тела и нового бытия. Этот процесс имеет силу в обоих направлениях. Так, с грехопадением человечество умерло в тот же день, лишившись плоти эдемской и получив "одежды кожаные" и проклятую землю, на которой произрастают "терние и волчцы". Глаза, которые открылись у Адама и Евы, в данном контексте можно истолковать как новый взгляд на мир. И хотя этими же "глазами" обладает и Бог, все же человек не видит многого другого. Именно поэтому Бог не хочет, чтобы люди "закрепились" в этом состоянии, вкусив от "древа жизни".
73. Торчинов Е.А. Даосизм. "Дао-Дэ цзин" / Пер. Е.А.Торчинова. СПб., 1999. С. 25.
74. Тело как способ бытия в мире рассматривается в работе Мориса Мерло-Понти "Феноменология восприятия".
75. Искусство любви: Антология / Сост., предисл., коммент. Р.Светлова. СПб.: Амфора, 2002. С. 194.
76. Элиаде М. Йога: бессмертие и свобода. СПб., 1999. С. 371.
77. Торчинов Е.А. Религии мира. С. 245.
78. Как писал автор знаменитой пьесы "Носороги" Эжен Ионеско, близкий друг Мирча Элиаде: "...бесконечность, лабиринт, который есть образ бесконечности и который мы находим и у Кирико, и у Кафки. Лабиринт – это ад, это время, это пространство, это бесконечность, тогда как рай, напротив, – цельный сферический мир, в котором "заключено все", он ни конечен, ни бесконечен, проблема конечного и бесконечного здесь просто не возникает" (Эжен Ионеско. Между жизнью и сновидением. Беседы с Клодом Бонфуа. Фрагменты книги / Пер. с фр. И.Кузнецовой // Иностранная литература. 1997. №10).
79. Из мандейских текстов. Цит. по: От берегов Босфора до берегов Евфрата // Антология ближневосточной литературы I тысячелетия н.э. / Пер., предисл. и коммент. С.С.Аверинцева. М., 1994. С. 28.
80. Ирано-таджикская поэзия / Пер. Л. Пеньковского. М., 1974. С. 116.
81. Торчинов Е.А. Религии мира. С. 32.
82. Холотропический (от греч. holos – "целый", и trepein – "двигаться в направлении к чему-то") – означает "направленный к целостности". По С.Грофу, это слово подразумевает поле сознания без определенных границ, которое имеет неограниченный опытный доступ к различным аспектам реальности даже без посредства физических органов чувств.
83. Хилотропический (от греч. hyle – "материя", и trepein – "двигаться в направлении к чему-то") – означает "ориентированный на материю". По С.Грофу, хилотропическое сознание подразумевает представление о себе как о физическом существе с четкими границами, в "рамках" физических органов чувств, которое живет в линейном времени в одной "объективной" реальности.

Заключение

1. Берлин И. Два понимания свободы // Берлин И. Философия свободы. Европа. М., 2001. С. 122-185.

Приложение

1. Это общество, для руководства которым был специально приглашен известный индолог и буддолог В.И.Рудой из Ленинградского отделения Института востоковедения АН СССР (ЛО ИВ АН), стало, по-видимому, существенной вехой в истории

- изучения восточной философии (главным образом индийской и китайской) в Ленинграде и Санкт-Петербурге. См.: [Пореш, 2002, с. 387].
2. См.: [Филос. ф-т СПбГУ, 1998]. С мая 1998 г. Евгений Алексеевич некоторое время исполнял обязанности заведующего этой кафедрой.
 3. Кафедра создана по решению Ученого совета СПбГУ 30 ноября 1998 г. См.: [Филос. ф-т СПбГУ, 2000]. Кроме того, с января 1996 г. на философском факультете действует семинар "Восток: философия, религия, культура", объединяющий в стенах этого учреждения ученых, занимающихся различными аспектами культур стран Востока. Евгений Алексеевич руководил работой этого семинара вместе с К.Ю.Солониным, китаистом-буддологом и тангутоведом, в настоящее время возглавляющим основанную Евгением Алексеевичем кафедру. См.: [Солонин, 1998; Т, 2001-IV].
 4. Об одном из этих планов – международном проекте изучения текста "Дао цзяо и шу" ("Рукоять смысла даосского учения"), в котором Евгений Алексеевич планировал принять участие, упоминает С.В.Филонов. См.: [Филонов, 2004, с. 174].
 5. Евгений Алексеевич принимал участие в следующих международных конференциях: 1990 г. – Международная научно-исследовательская конференция по философским идеям Фэн Юланя (Пекин); 1993 г. – XXXIV Конгресс азиатских и североафриканских исследований (Гонконг); 1994 г. – Международная конференция "Китайское мышление и философия" (Париж); 1997 г. – XII Всемирный конгресс еврейских исследований (Иерусалим); 1998 г. – VIII Международная конференция по истории науки в Китае (Берлин); 1999 г. – II Международная академическая конференция, посвященная Сюань-цзану (Тунчуань); IX Международная конференция по истории науки в Китае (Сингапур).
 6. Жизни и научным трудам Евгения Алексеевича посвящены следующие публикации: [Абросимов, 2001; Воробьева, 2004; Кий, 2004-I, с. 4-7; 2004-II; Киктенко, 2004; Смирнов, Тульпе, 2004; Т, 2002-I; 2003-II; Shapiro, Soidla]. Статьи о нем помещены в энциклопедических изданиях "Китайская философия" [КФЭС, 1994, с. 327], "Философы России" [Алексеев, 2002, с. 798-799] и в "Биобиблиографическом словаре отечественных востоковедов" [Милибанд, 1995, кн. II, с. 500]. Вполне вероятно, что в ближайшем будущем этот список будет расширен за счет новых публикаций об этом ученом.
 7. Список научных и учебно-методических трудов Е.А.Торчинова см.: [Кий, 2004-I, с. 7-17]. С некоторыми дополнениями и уточнениями он был переиздан в первом выпуске "Торчиновских чтений" [Кий, 2004-III]. К сожалению, обе публикации изобилуют ошибками, допущенными по вине соответствующих издательств и редакторов: в первом случае искажены некоторые библиографические описания, а во втором оказалась неверной их порядковая нумерация, в результате чего перекрестные ссылки в списке, а также во вступительной статье [Кий, 2004-II], опубликованной в том же издании и имеющей отсылки к библиографическому перечню печатных работ Евгения Алексеевича, утратили всякий смысл. Автор-составитель надеется, что в самом скором времени этот список будет издан в подобающем виде.
 8. Рец.: [Solonin, 2001]. Следует отметить, что статьи в "Revue Bibliographique de Sinologie" не являются рецензиями в прямом смысле этого слова, поскольку они только лишь описывают научные труды, относящиеся к области китаистики, но, как правило, не дают критической оценки их содержания. Тем не менее здесь и далее эти статьи указываются как некие печатные отклики на работы Евгения Алексеевича.
 9. Работа над текстом "Баопу-цзы" была чрезвычайно значима для Евгения Алексеевича. Об этом можно судить хотя бы по тому, что название этого сочинения (в китайской иероглифике) было выбрано Евгением Алексеевичем для экслибриса его личной библиотеки. На экслибрисе изображен даосский мудрец верхом на буйволе (Лао-цзы, отправляющийся на Запад), а внизу лежит открытая книга с надписью "Баопу-цзы".
 10. Перевод трактата Чжан Бо-дуаня (без авторского предисловия) и избранные главы из "Баопу-цзы" (четвертая, одиннадцатая и шестнадцатая), предваренные общей

- вступительной статьей, были переизданы в книге под названием "Даосская алхимия". См.: [Т, 2001-I].
11. В своем переводе Е.А. стремился представить этот памятник как поэтический текст, написанный ритмической прозой со стихотворными фрагментами, учитывая материалы мавандуйского манускрипта "Дао-Дэ цзина" (публикации найденного в 1993 г. в пров. Хубэй госяньского списка "Лао-цзы" на тот момент еще не были доступны переводчику). Кроме того, в толковании этого текста Е.А. опирался не только на классическую, но и на позднюю эзотерическую и алхимическую комментаторскую традицию.
 12. См.: [Т, 2001-II, с. 11-136]. В этом разделе (полностью или частично) представлены переводы "Дао-Дэ цзина", "Баопу-цзы", "Инь-фу цзина", "Гуань Инь-цзы", "Тай пин гуан цзи", оды Цзя И (201-169 до н.э.) "Птица смерти" ("Сяо фу") и "Оды о восхождении на гору Тяньтайшань" ("Ю Тяньтайшань фу") Сунь Чо (314-371).
 13. Кит. "Божо боломидо синь цзин". См.: [Т, 1993-I; 2000, с. 231-234; 2002-III, с. 113-115].
 14. Кит. "Цзиньган божо боломи цзин". См.: [Т, 1986; 1994-I; 1999-II; 2000, с. 234-251].
 15. Учение о Татхагатагарбхе не имеет фигурирующего в традиции названия, но не может быть сведено ни к мадхьямаке, ни к йогачаре. Евгений Алексеевич рассматривал эту доктрину как особое течение, которое стало складываться во вполне самостоятельную школу индийского буддизма, однако этот процесс в силу ряда причин оказался незавершенным. Подробнее см.: [Т, 2000, с. 109-117, 168-207]. О взглядах Евгения Алексеевича на рецепцию индийского буддизма в Китае и Тибете см. также: [Т, 1997-I].
 16. Рец.: [Javary, 1999].
 17. "Трактат о пробуждении веры в Махаяну", "О началах человека" и "Трактат об основах совершенствования сознания" в 2001 г. были изданы отдельной книгой, озаглавленной "Философия китайского буддизма" [Т, 2001-V].
 18. "Чаньские беседы", четыре тома которых объединены в этом переводе, содержат двести чаньских историй. Первые сто из них переведены Евгением Алексеевичем, остальные – К.Ю.Солониным.
 19. Об этом новом направлении китайского буддизма см., например: [Jones, 1999, p. 185-198].
 20. Рец.: [Терентьев, 2001; Pang, 2001].
 21. Рец.: [Rodel, 1998].
 22. По замыслу Евгения Алексеевича, книга "Религии мира" должна была стать первой частью трехтомного труда, из которого он успел написать лишь первые два (вторая часть – "Пути философии Востока и Запада в XX веке: познание запредельного" – подготовлена к печати издательством "Петербургское Востоковедение" уже после смерти автора). Подробнее о религиозно-исследовательских исследованиях Евгения Алексеевича см.: [Абросимов, 2001; Смирнов, Тульпе, 2004].

Е.А.Кий

Евгений Алексеевич Торчинов (1956-2003)

Евгений Алексеевич Торчинов (22.08.1956 – 12.07.2003) был выдающимся синологом-религиоведом, буддологом, историком философии и культуры Китая, а его глубокие познания и эрудиция простирались далеко за пределы этих областей ориенталистики. С его именем связан качественно новый этап отечественных даологических исследований, ему принадлежат многочисленные переводы важных даосских и буддийских текстов, новаторские методологические разработки в теоретическом религиоведении.

Евгений Алексеевич родился 22 августа 1956 г. в г. Орджоникидзе (Владикавказ), но вскоре вместе с матерью переехал в Саратов, где получил среднее образование. Рано возникший интерес к культуре традиционного Китая привел его на кафедру китайской филологии восточного факультета Ленинградского (Санкт-Петербургского) государственного университета, куда он поступил в 1973 г. и с отличием закончил в 1978 г. Своими университетскими учителями Евгений Алексеевич считал преподавателей этого факультета Т.Н.Никитину (р. 1929) и В.В.Петрова (1929-1987). В 1970-х гг. он посещал также семинары созданного А.А.Терентьевым студенческого общества по изучению восточной философии, заседания которого проводились на философском факультете ЛГУ¹. В 1978-1981 гг. он продолжал образование в аспирантуре Государственного музея истории религии и атеизма (с 1990 г. – Государственный музей истории религии) и в 1984 г. защитил кандидатскую диссертацию по теме "Трактат Гэ Хуна "Баопу-цзы" как историко-этнографический источник" [Т, 1984], написанную под руководством Л.Н.Меньшикова (р. 1926), научного сотрудника ЛО ИВ АН. Е.А.Торчинов принадлежал к третьему поколению отечественных китаистов, обучавшемуся у учеников акад. В.М.Алексеева (1881-1951), основателя отечественной синологической школы и самой значительной фигуры в советском китаеведении первой половины XX в.

С 1981 по 1984 г. Евгений Алексеевич являлся научным сотрудником Музея истории религии и атеизма, а затем перешел в ЛО ИВ АН (с 1992 г. – Санкт-Петербургский филиал Института востоковедения РАН), в котором работал до 1994 г. В 1993 г. Евгений Алексеевич опубликовал свою первую монографию под названием "Даосизм. Опыт историко-религиоведческого описания" [Т, 1993-II], по которой в конце того же года им была успешно защищена докторская диссертация. В следующем году, когда, по словам самого Евгения Алексеевича, "работа вне системы высшего образования стала понемногу терять смысл" [Воробьева, 2004, с. 31], он оставил Институт востоковедения и перешел в Санкт-Петербургский университет, где был доцентом, а затем профессором кафедры философии религии и религиоведения философского факультета². В 1998 г. на этом же факультете Е.А.Торчинов создал и возглавил кафедру философии и культурологии Востока, которой руководил практически до своей кончины³. Можно сказать, что именно с ним связано возникновение и организационное оформление университетского изучения философии и культурологии народов Востока, являющееся принципиально новым направлением отечественного востоковедения.

В апреле-мае 2003 г. Евгений Алексеевич по гранту Maison des Etudes de l'Homme (Центр исследований человека) находился во Франции, стране, издавна считавшейся центром западной даологии. По возвращении из Европы он на заседании кафедры философии и культурологии Востока, состоявшемся 26 июня, сделал доклад об этой поездке, а также официально объявил о своем уходе с поста заведующего кафедрой, который занимал с момента ее создания. Он надеялся, что, оставив административную работу, сможет полностью сосредоточиться на собственных исследованиях, при этом в будущем планировал заниматься главным образом даологической проблематикой⁴. К сожалению, этим планам не суждено было сбыться – 12 июля Евгений Алексеевич скоропостижно скончался.

За время своей активной научной деятельности Е.А.Торчинов стажировался в Китае (1990-1991), участвовал в нескольких крупных международных конференциях⁵, читал курсы лекций в Израиле и Канаде, работал в академических библиотеках Франции. Он хорошо осведомлен о достижениях мировой синологической науки в

интересовавших его областях и широко использовал их в собственных исследованиях⁶,

По воспоминаниям однокурсников с восточного факультета, первоначально Е.А.Торчинов планировал посвятить свою научную деятельность изучению конфуцианства, но вскоре обратился к исследованию даосизма, ставшему (вместе с буддологией) основным направлением его научных изысканий, связанных, прежде всего, с религиозно-философскими традициями восточных культур. Судя по имеющимся публикациям и рассказам самого Евгения Алексеевича, уже в самом начале научного пути у него возник интерес к буддизму. В то время он работал над китайскими переводами махаянских сутр Праджня-парамиты и вопросами даосско-буддийского взаимодействия, а несколько позднее в круг его интересов вошли собственно дальневосточная буддийская традиция и некоторые общепсихологические проблемы. Многолетние исследования даосизма и буддизма, которые сам Евгений Алексеевич называл, наряду с индуизмом, "религиями чистого опыта", стали той базой, на которой им разрабатывалась методологическая проблематика религиоведения. Плодотворно работая в этих областях востоковедения, Евгений Алексеевич писал о многих проблемах даологии, буддологии, теоретического религиоведения и смежных областей ориенталистики⁷.

Свои даологические труды Евгений Алексеевич посвящает важнейшим даосским текстам, которые он кропотливо изучал в течение многих лет и на основе анализа которых впоследствии написал несколько обобщающих работ. Это, прежде всего, такие сочинения, как "Баопу-цзы" Гэ Хуна, "У чжэнь нянь" Чжан Бо-дуаня, "Дао-Дэ цзин" ("Лао-цзы"), "Иньфу цзин", "Гуань Инь-цзы", "Тай пин цзин" и некоторые другие.

Вероятно, к тексту "Баопу-цзы" ("Мудрец, объемлющий Первоизданную Простоту"), одному из важнейших источников по даосской алхимии и своеобразному компендиуму различных даосских верований, Евгений Алексеевич впервые обратился по совету своего учителя Л.Н.Меньшикова [Т, 1999-1, с. 22]. Исследования этого сочинения Гэ Хуна (284-363 или 283-343), проводившиеся им в течение почти двух десятилетий и нашедшие отражение в его многочисленных статьях, завершились полным переводом первого раздела памятника (так называемых внутренних, или эзотерических глав – *нэй пянь*), опубликованным в 1999 г. [Т, 1999-1]⁸. Проблематика второго раздела трактата (внешних, экзотерических глав – *вай пянь*), связанная с этико-политической сферой творчества Гэ Хуна, находилась вне области непосредственных интересов Евгения Алексеевича, однако он написал специальную статью о Бао Цзиньяне [Т, 1981] и перевел сорок восьмую главу экзотерической части, содержащую критику этого древнекитайского мыслителя, жившего приблизительно в III-IV вв. [Т, 2001-II, с. 60-74]⁹. Изучение сложнейшего текста "Баопу-цзы" и работа над другим классическим сочинением по даосской алхимии – "Главами о прозрении истины" ("У чжэнь пянь") Чжан Бо-дуаня (984-1082), перевод которых был издан в 1994 г. [Т, 1994-III]¹⁰, потребовали обращения к вопросу соотношения даосизма и науки в традиционном Китае, а также к даосскому учению о бессмертии и путях его обретения, помимо алхимии включающему сложный комплекс разнообразных даосских психотехнических практик (созерцательных, гимнастических, дыхательных, сексуальных и т.п.). Эти исследования даосской психотехники составили в итоге тему отдельной книги "Даосские практики" [Т, 2001-III], в которой также представлены переводы найденных китайскими археологами в 1973 г. в Мавандуе (пров. Хунань) эротологических трактатов "Десять

вопросов" ("Ши вэнь") и "Речи о Высшем Дао-Пути Поднебесной" ("Тянь ся чжи дао тань").

Поскольку Евгений Алексеевич всегда стремился рассматривать даосскую традицию как целое, он уделял много внимания различным вопросам истории даосизма и его религиозно-философского учения. Им были написаны многочисленные работы по проблемам происхождения даосизма и периодизации его истории, внутренней целостности даосского учения (выражающейся в единстве так называемых "философского" и "религиозного" даосизма), даосской космогонии и сотериологии (бессмертия и путей его обретения), учения о "женственном", рационалистической философии "учения о Сокровенном" (сюань-сюэ), даосизма и ритуала, отношения даосизма к государству, императорской власти и народным верованиям, даосско-буддийского взаимодействия и даосизма в контексте китайской культуры. Результаты, полученные в ходе этих исследований, отражены в монографии "Даосизм. Опыт историко-религиоведческого описания" [Т, 1993-II], содержащей также общий исторический очерк даосской традиции с древнейших времен до наших дней и являющейся первым подобного рода трудом в отечественной синологии. Впоследствии для более широкого круга читателей Евгений Алексеевич написал популярную книгу о даосизме, сопроводив ее переводом "Дао-Дэ цзина" [Т, 1999-IV]¹¹. В 2001 г. он составил из собственных переводов различных даосских текстов большой раздел о даосизме для хрестоматии по религиям Китая, вышедшей под его редакцией¹².

Многоплановые исследования и выполненные на высоком уровне переводы даосских текстов позволили Е.А.Торчинову стать ведущим отечественным даологом рубежа веков, а его труды в этой области, как уже говорилось, знаменуют собой новый этап изучения этой религии в российской синологии.

Буддологические исследования Евгения Алексеевича начались с изучения религиозно-философского учения и китайских переводов сутр Праджня-парамиты, особого класса махаянских текстов, на основе которых сложилась первая религиозно-философская школа буддизма Махаяны, известная как мадхьямака. Ему принадлежат переводы таких почитаемых по всей Восточной Азии текстов, как "Праджня-парамита хридая сутра" ("Сутра Сердца Праджня-парамиты")¹³ и "Ваджрачхедика Праджня-парамита сутра" ("Сутра о Запредельной Премудрости, отсекающей заблуждения алмазным скипетром")¹⁴. Выполненные с китайского языка и, соответственно, отражающие характерные особенности китайских текстов, эти переводы, по замыслу Евгения Алексеевича, должны представить индийские по происхождению праджня-парамитские сутры в контексте дальневосточного буддизма, тем самым демонстрируя их понимание в этом регионе [Т, 1986, с. 51]. Другим индобуддийским текстом, переведенным им с китайского языка, являются первые две главы из трактата Асанги (IV-V вв.) "Компендиум Махаяны" ("Махаяна-сампариграха шастра" или "Махаянасанграха шастра"; кит. "Шэ да шэн лунь"), посвященного некоторым аспектам учения йогачары, второй религиозно-философской школы буддизма Махаяны [Т, 2000, с. 252-267; 2003-1]. Следует сказать, что этот перевод является пока единственной попыткой представить на русском языке текст "классической" йогачары.

Как известно, собственно дальневосточная буддийская традиция сложилась под доминирующим влиянием учения о Татхагатагарбхе (кит. жу лай цзан), утверждающего существование абсолютного единого сознания, тождественного сути всех будд и истинной природе каждого живого существа. Эта доктрина оказалась

наиболее приемлемой для китайского менталитета среди всех других направлений индийского буддизма, и на ее основе сложились основные китайские буддийские школы, которые впоследствии были восприняты в Корее, Японии и Вьетнаме¹⁵. Изучая дальневосточные формы буддизма Евгений Алексеевич осуществил перевод созданного, вероятно, в Китае в VI в. текста "Махаяна шраддхотпада шастры" (кит. "Да шэн ци синь лунь") или "Трактата о пробуждении веры в Махаяну" [Т, 1997 III; 2001-V, с. 43-156], без которого невозможно адекватное понимание буддизма на Дальнем Востоке. Теоретическая база этого основополагающего для китайских буддистов сочинения целиком построена на учении о Татхагатагарбхе, а одной из важнейших рассматриваемых в нем проблем предстает соотношение пробужденного (просветленного) и омраченного аспектов сознания, связанное, в свою очередь, с вопросом о субъекте заблуждения (неведения). Еще одним текстом о доктрине Татхагатагарбхи, переведенным Евгением Алексеевичем, является "Трактат о том, что в дхармовом мире не существует различий" ("Да шэн фа цзе у ча бе лунь"). Традиционно он приписывается Сарамати (V-VI вв.) и также представляет большой интерес для понимания единой теоретической основы главных школ дальневосточного буддизма [Т, 1998-II]¹⁶. Оба трактата сохранились только на китайском языке, а их санскритские оригиналы и тибетские переводы неизвестны, что свидетельствует в пользу китайского происхождения этих текстов.

Несколько отдельных работ Е.А.Торчинова посвящены творчеству чаньско-хуаяньского мыслителя Цзун-ми (780-841), трактат которого "О началах человека" ("Юань жэнь лунь") был впервые переведен и опубликован Евгением Алексеевичем в 1992 г. [Т, 1992-II; 1998-IV; 2001-II, с. 307-332; 2001-V, с. 159-206]. В этом сочинении обосновываются совершенство и целостность буддийской доктрины школы хуаянь, содержащей в себе все иерархически соотнесенные буддийские и небуддийские учения. Кроме того, Евгений Алексеевич перевел некоторые тексты, непосредственно относящиеся к традиции созерцательной школы чань (яп. *дзэн*). Это краткий стихотворный текст третьего чаньского патриарха Сэн-цаня (ум. 606) "Письмена истинного сознания" ("Синь синь мин"), который, как считается, в концентрированном виде содержит в себе все учение чань и отвечает на все парадоксальные высказывания (кит. *гуньань*; яп. *коан*) чаньских учителей [Т, 1992-I] и сочинение пятого патриарха Хун-жэня (600-674) "Трактат об основах совершенствования сознания" ("Сю синь яо лунь"), представляющий собой уникальный источник для изучения и понимания ранней традиции чань-буддизма в Китае [Т, 1994-II; 2001-V, с. 209-242]¹⁷. Совместно с К.Ю.Солониным Евгений Алексеевич перевел также часть "Чаньских бесед" ("Чань хуа") великого учителя Син-юня [Т, 1998-I]¹⁸, родившегося в 1926 г. в Китае, но в 1949 г. переехавшего на Тайвань. В настоящее время Син-юнь является сорок восьмым патриархом традиции Линь-цзи чань и первым патриархом созданной им новой школы китайского буддизма фогуан пай ("Школа Света Будды"), проповедующей "гуманистический буддизм" (*жэньцзянь фоцзяо* или "буддизм среди людей"). В 1992 г. на основе этого течения была создана Международная ассоциация Света Будды (*Гоцзи фогуан хуэй* / Buddha's Light International Association), объединяющая общины, существующие во многих странах мира¹⁹. В 1993 г. Евгений Алексеевич вместе с К.Ю.Солониным создал Санкт-Петербургское отделение ассоциации, в котором он являлся президентом до конца 1998 г. (см.: [Т, 1998-III]).

Другие буддологические труды Евгения Алексеевича посвящены истории буддизма в Китае и на Дальнем Востоке, общим вопросам буддологии, религиозно-

философскому учению школ махаянского буддизма, истории отечественной буддологии. В продолжение ряда лет на философском факультете СПбГУ Евгений Алексеевич читал лекции по буддизму, в 2000 г. изданные в виде книги "Введение в буддологию", в которую были включены некоторые более ранние буддологические статьи и переводы [Т, 2000]²⁰. Два года спустя в несколько сокращенном виде эта книга была переиздана под названием "Философия буддизма Махаяны" [Т, 2002-III]. Последней большой буддологической работой Евгения Алексеевича является словарь по буддизму, вышедший в 2002 г. [Т, 2002-II].

Исследования буддизма, проводившиеся Е.А.Торчиновым и его коллегами на базе кафедры философии и культурологии Востока, характеризовались работой главным образом с материалами китайских буддийских текстов и отказом от попыток найти некий "эталонный", "нормативный" или "классический" буддизм, поскольку эта религия рассматривалась как принципиально плюралистическая традиция [Т, 2000, с. 217-218]. При этом вклад Евгения Алексеевича в буддологию следует видеть прежде всего в его переводческой деятельности, а также в создании общей работы по буддизму [Т, 2000], в некоторых аспектах выгодно отличающейся от других трудов подобного рода.

Проблематике теоретического религиоведения Е.А.Торчинов посвятил несколько небольших статей и книгу "Религии мира: опыт запредельного. Трансперсональные состояния и психотехника" [Т, 1997-II]²¹. Написание этой работы, как отмечает сам Евгений Алексеевич, было вызвано необходимостью "подвергнуть критическому анализу самые основы методологии религиоведческого исследования и его фундаментальные принципы" [Т., 1997-II, с. 10]. На основании обобщения большого фактического материала древних мистериальных культов, даосизма, индуизма, буддизма, иудаизма, христианства и ислама в этой книге предлагается новый подход к пониманию феноменов религиозного опыта и обосновывается оправданность смены социокультурной парадигмы религиоведческих исследований на психологическую²².

Таким образом, научное наследие и труды Е.А.Торчинова, при определенной доле условности, могут быть представлены развертывающимися в трех основных, приоритетных для ученого сферах исследования – даологии, буддологии и теоретическом религиоведении, каждая из которых заслуживает специального рассмотрения, призванного более точно определить вклад Евгения Алексеевича в эти области.

Примечания

Введение

1. Я допускаю (именно ДОПУСКАЮ как достаточно абстрактную возможность), что могут существовать принципиально разные типы научного дискурса, определяемые культурными и мировоззренческими параметрами цивилизации, но равно приводящие к объективным, хотя и различным познавательным результатам: посмотрим мы на Вселенную под углом зрения одного мировоззренческого паттерна, и получим мир, где будут "работать" алхимия и магия, посмотрим под другим – будет работать второй закон термодинамики, а алхимия и магия будут лженауками. Я прекрасно понимаю, что в ньютоно-картезианском мире места для "герметических наук" и прочей эзотерики нет, но нет ли им места в ином мире, так сказать, сосуществующем с ньютоно-картезианским и открываемом иным типом культуры и

- иным дискурсом, я не уверен. Короче говоря, другой дискурс, другая картина мира, другая наука.
2. Интересно, что формирующийся дух новоевропейской научности успешно преодолевал конфессиональные противоречия: католик-иезуит не считал зазорным послать книгу ученому-протестанту.
 3. В связи с тем, что А.И.Кобзев нигде в печати с такой ясностью не высказывал свою позицию, даю ссылку на его материалы в Интернете: <http://peter1.culture.mipt.ru/kobzev.htm>
 4. "Жизнь Гегеля бедна событиями. В молодости он сильно тяготел к мистицизму, и в некотором отношении его поздние взгляды можно рассматривать как интеллектуализацию того, что вначале появилось перед ним в мистической форме, как прозрение" (*Рассел Б.* История западной философии. Т. 2. М., 1993. С. 245). Следует также отметить, что в "Малой логике" Гегель называет мистикой разумное (диалектическое) мышление, противопоставляя его рассудочному (дискурсивному). Конечно, это в значительной степени метафора, но метафора красноречивая, показывающая признание Гегелем определенного сходства между мистическим опытом, трансцендирующим ограничения аристотелевской логики (закон противоречия, закон исключенного третьего и т.п.) и диалектическим разумом.
 5. Впрочем, сам Киплинг как поэт почувствовал, что граница между Западом и Востоком экзистенциально проницаема. В его собственном творчестве граница преодолевается войной ("Но нет Востока и Запада нет: что племя, родина, род, когда сильный с сильным лицом к лицу у края земли встает") и любовью ("Мандалай": "Вспомнил я, что поговорка у сверхсрочников была: "Кто услышал зов с Востока, мать-отчизна не мила. Не отчизна им мила, пряный дух, как из котла той земли, где плещут пальмы и звучат колокола").
 6. никоим образом не хочу приписывать себе открытие такого рода конструирования, поскольку оно хорошо известно мыслителям постмодерна. См., например: *Фуко М.* История безумия в классическую эпоху. СПб., 1997.
 7. Индийцы в XVI в. просто представить себе не могли, что люди могут дойти до такой степени наглости, до какой дошли приплывшие в Индию португальские авантюристы, и только поэтому потеряли Гоа.
 8. *Hofstede G.* Cultures and Organizations: Software of the Mind. McGraw-Hill, 1991. P. 71 ff.
 9. Например, их последователи вполне могут увидеть в их исключительности знак их происхождения от божественного откровения.
 10. Здесь следует обратить внимание на семантическое различие между русским словом "сознание" и санскритским "виджняна". В русском слове с префиксом "со" (ср.: "совесть", то есть совместное ведение, со-ведение) подчеркивается сопричастность, объединение, *со-знание*, тогда как санскритский префикс "ви" указывает на разделение, различие. Если калькировать слово "виджняна" на русский, то получится не "сознание", а "*раз-знание*" или "*распознавание*". То есть в слове "виджняна" подчеркивается именно различающая функция сознания.
 11. В этом отношении исключение среди западных философов-идеалистов составляет учение Шопенгауэра, в котором сознание также не является первичной реальностью, хотя и по иным причинам, нежели в йогачаре. Для Шопенгауэра мир как "вещь в себе" есть воля (или, точнее, то, что обнаруживает себя в самосознании как воля), а как явление-представление. В йогачаре *татхата* (реальность как она есть) также вполне трансцендентна сознанию, которое является источником сансары.
 12. Здесь важно упомянуть о том, что санскритское слово "матра" ("только", "только лишь", "всего лишь только") в буддийских сочинениях, как правило, употребляется только в отрицательных контекстах. Поэтому "виджняптиматра" означает "только лишь осознание" или даже "всего лишь только осознание". Это отрицательная характеристика "трех миров", а не положительная.
 13. Тенденция к радикальному эмпиризму особенно укрепилась в поздней (логико-эпистемологической) йогачаре.

1.1

1. Я употребляю слово "закон" здесь в кавычках, поскольку европейская концепция "законов природы" имплицитно предполагала представление о трансцендентном Боге, выступающем законодателем универсума, тогда как древнекитайская мысль ничего подобного не знала.
2. *Roth H.D.* Original Tao. Inward Training and the Foundations of Taoist Mysticism. N.Y.: Columbia University Press, 1999. P. 11-23.
3. Подробнее см.: *Торчинов Е.Л.* Даосские практики. СПб., 2001. С. 39-57.
4. *Cheng Chung-ying.* Metaphysics of Tao and Dialectics of Fa: An Evaluation of Huang-ti ssu ching in Relations to Lao-tzu and Han Fei and an analytical Study of Inter-relationship of Tao, Fa, Hsing, Ming and Li // Journal of Chinese Philosophy. Honolulu, 1983. Vol. 10, №3; *Leo S. Chang, Yu Feng.* The Four Political Treatises of the Yellow Emperor // Monographs of the Society for Asian and Comparative Philosophy. №15. University of Hawai'i Press, 1998. Последняя работа содержит в себе оригинальный китайский текст и английский перевод памятника.
5. Психопрактические истоки даосской философии и базовый характер раннедаосских учений мавандуйских текстов и, особенно, глав "Гуань-цзы" блестяще продемонстрированы канадским китаеведом Харолдом Ротом. См.: *Roth H.D.* Original Tao. Inward Training and the Foundations of Taoist Mysticism.
6. *Henricks Robert G.* Lao Tsu's Tao Te Ching. A Translation of the Startling New Documents Found in Guodian. N.Y., 2000.
7. См., например: *Кроль Ю.Л.* "Коррелятивное мышление" и древнекитайская концепция "внешней причины" // IV научная конференция "Общество и государство в Китае". Тезисы и доклады. М., 1973. С. 22-34; *Graham A.C.* Yin-Yang and the Nature of Correlative Thinking. Singapore, 1986; *Hall D.L., Ames R.T.* Anticipating China. Thinking through the Narratives of Chinese and Western Culture. Albany, 1995. P. 134-140.
8. См.: *Кобзев А.И.* Учение о символах и числах в классической китайской философии. М., 1993.
9. Как еще в 1982 г. показал А.С.Мартынов (см.: *Мартынов А.С.* Буддизм и конфуцианцы: Су Дунпо (1037-1101) и Чжу Си (1130-1200) // Буддизм, государство и общество в странах Центральной и Восточной Азии в средние века. М., 1982), неоконфуцианство возникло отнюдь не как некий идеологический официоз, а как результат вполне свободного интеллектуального поиска. Однако указы ряда императоров династий Юань (1279-1368) и Мин, по существу, дали ему идеологическую монополию, что не могло не сказаться отрицательно на развитии интеллектуальной мысли. Кроме того, неоконфуцианство предложило китайскому обществу как бы окончательный вариант решения волновавших его проблем, и это решение было обществом в целом принято. Отсутствие новой культурной информации (подобной той, которую принес из Индии буддизм, предотвративший стагнацию китайской мысли после ханьского синтеза) также обуславливало нарастание застоя в интеллектуальной жизни Китая второй половины второго тысячелетия н.э.
10. *Торчинов Е.А.* Культура как сакральное (категория "вэнь" в китайской традиции) // Сакральное в культуре. Материалы III международных Санкт-Петербургских религиозно-философских чтений. СПб., 1995. С. 92-94.
11. Интересно, что этимологически иероглиф "ци" представляет собой изображение пара, поднимающегося над котлом, в котором варится рис.
12. Современная наука называет энергией способность совершать работу. Далее следуют виды энергии, трансформации одного вида в другой и т.д. Энергия "дуальна" с массой, что выражает знаменитое уравнение Эйнштейна. Конечно же, *ци* не является энергией в этом смысле. Далее, греки энергией называли а) действие, осуществление; б) действительность. Аристотель энергией называл актуальную действительность предмета в отличие от потенциальной возможности его бытия. Понятно, что все это весьма далеко от *ци*. В связи с этим понятием под энергией следует понимать жизненную силу, витальность, как последняя понималась западными виталистами конца XVIII и начала XIX в., что я и буду делать ниже. Бла-

- годарю также киевского инженера и практически профессионального синолога Олега Бойко за высказанные им замечания, использованные в этом комментарии.
13. Пионерская работа петербургского китаевода В.С.Спирина "Построение древнекитайских текстов" (М., 1976) вскрыла наличие в философских памятниках классической эпохи наличие структурообразующих паттернов, основанных на синтаксическом параллелизме. Раскрытие идеологической значимости этих паттернов привело к созданию в 80-е гг. целой китаеведной школы (А.И.Кобзев, А.М.Карапетьянц, В.В.Дорофеева-Лихтман и другие), занимавшейся теоретической значимостью текстовых структур соответствующих памятников. В результате (прежде всего, благодаря публикациям А.И.Кобзева, обобщенным в его монографии 1993 г, "Учение о символах и числах в классической китайской философии") стало ясно, что нумерологическая методология, выражавшая нормы коррелятивного мышления, была базовой уже для текстов V-III вв. до н.э. Это открытие в значительной степени корректирует восходящие еще к Гу Цзе-гану (20-е гг.) и укоренившиеся в западной науке представления о том, что достоянием философии принципы коррелятивного мышления стали только в ханьскую эпоху (рубеж христианской эры), ранее же они были присущи лишь астрологам, историографам, медикам, магам (*фан ши*) и связанным с ними натурфилософам, тогда как "высокая философия" руководствовалась рациональными нормами протологики.
 14. Из отечественных работ последнего времени см.: *Хуань Куань*. Спор о соли и железе (Янь те лунь) / Пер. с кит., введ. и коммент. Ю.Л.Кроля. Т. 1. СПб., 1997. С. 72-78. Следует отметить, что Ю.Л.Кроль сделал чрезвычайно много для изучения коррелятивного мышления.
 15. Образ мира как единого оркестра, многоголосия единого сущего в китайской культуре подробно рассматривается Г.А.Ткаченко в его книге "Космос, музыка, ритуал. Миф и эстетика в "Люйши чуньцю"" (М., 1990).
 16. Цитата из главы шестой знаменитого компендиума философской мысли раннеханьского времени даосского трактата "Хуайнань-цзы" (вторая половина II в. до н.э.). Цит. по: Чжу цзы цзи чэн (Корпус философской классики) Т. 7. Пекин, 1956. См. также: *Померанцева Л.Е.* Поздние даосы о природе, обществе и искусстве. М., 1979. С. 147-148.
 17. Здесь мной использованы материалы неопубликованного доклада Ю.Л.Кроля.
 18. До сих пор среди ученых нет единого мнения о времени появления этого символа. Самой ранней возможной датой можно считать II-III вв.н.э. (философ III в. Хэ Янь в одном из своих сочинений описывает взаимодействие инь и ян так, как если бы перед ним лежал символ "Монады" и он описывал бы его). Самой поздней (и наиболее вероятной) датой является вторая половина правления династии Тан (точнее, IX в.).
 19. Интересно, что в современной китайской философской терминологии слово "прежде небесный" (*сянь тянь*) используется для передачи западного философского термина "трансцендентальный".
 20. *Sivin N.* Cosmos and Computation in Early Chinese Mathematical Astronomy // *Tung Pao*, 1969. Vol. 55, livr. 1-3. P. 1-73. См. также: *Зунин С.В.* Китайская астрономия: наука и политика // *Современные историко-научные исследования: наука в древнем Китае*. Реферативный сборник. М., 1987. С. 145-147; *Торчинов Е.А.* Формирование буддийских космологических представлений в Китае (буддо-даосская традиция) // *Буддийский взгляд на мир*. СПб., 1994. С. 236.
 21. Возможна и еще одна интерпретация происхождения числа 129600. Кругообращение эклиптики совершается в 25868 лет, и что до нашей Земли, то вычислено, что точка равноденствия отодвигается ежегодно на 50,1 угловой секунды. 25868 лет, умноженные на 50,1 угловой секунды в год, = 1295986,8 угловой секунды; 1295986,8 угловой секунды / (3600 угловых секунд на градус) = 359,996(3) градусов, т.е. полный оборот, "кругообращение эклиптики".
 22. О роли теории Небесного Мандата до Ван Мана (прежде всего в мировоззрении Сыма Цяня) см.: *Кроль Ю.Л.* Сыма Цянь – историк. С. 122-134.
 23. О теории силы-Дэ монарха см.: *Мартынов А.С.* Сила дэ монарха // *Письменные памятники Востока: Историко-филологические исследования*. 1971. М., 1974, С.

- 340-387; Он же. Статус Тибета в XVII-XVIII вв. в традиционной китайской системе политических представлений. М., 1978. О "теле династии" см.: *Кроль Ю.Л.* Древнекитайское представление о "теле" династии // Памятники письменности и проблемы истории культуры народов Востока. Вып. 11. Ч. 1. М., 1975. С. 42-47.
24. О чжун син см.: *Wright C.W.* The Last Stand of Chinese Conservatism. The Tung-Chili Restoration, 1862-1864. Stanford, 1962. P. 43-67.
25. Среди зол конца династийного цикла китайские историографы указывают также зависимость императора от "женской половины" дворца – императрицы, наложниц и особенно евнухов. Действительно, в эпоху кризиса придворная камарилья обычно приобретала большее значение для определения политики империи, нежели рекомендации высокопоставленных чиновников-конфуцианцев. Евнухи сыграли важную роль в кризисе и падении династии Мин (особенно в 1620-1644 гг., когда два императора были фактически марионетками в их руках).
26. В целом описания династийного цикла в традиционных историях достаточно релевантны известным нам фактам, что даже позволило петербургскому китаеведу М.Е.Кравцовой утверждать их реальное существование и описывать историю Китая имперского периода в терминах династийных циклов. См.: *Кравцова М.Е.* История культуры Китая: Учебное пособие. СПб., 1998.
27. Этот текст остался "проектом", поскольку не был утвержден республиканским правительством из-за расхождений с авторами в трактовке Синхайской революции.
28. Достаточно назвать такие имена, как Шэнь Юэ – крупнейший поэт V в. и создатель китайской просодии (норм и правил стихосложения) или Оуян Сю – один из корифеев китайской классической литературы (XI в.).
29. Иногда появлялись даже "парные" династийные истории – "История Тан" ("Синь Тан шу").
30. Идеологему возвращения к совершенному состоянию общества уже в наше время использовал Дэн Сяопин, сигнализируя таким образом всему восточноазиатскому сообществу о возвращении КНР в лоно традиции. Как известно, этот патриарх китайских реформ обозначил ближайшую цель реформ китайской экономики как достижение уровня "малого процветания" (*сяо кан*). Этот сигнал, не осмысленный должным образом на Западе, был хорошо понятен адресатам: отныне Китай строит не социализм и не коммунизм, а общество "малого процветания", о котором говорится в конфуцианских канонах.
31. Детальное обсуждение вопроса о линейности и циклизме в понимании исторического процесса в культуре древнего Китая см.: *Кроль Ю.Л.* Проблема времени в китайской культуре и "Рассуждения о соли и железе" Хуань Куаня // Из истории традиционной китайской идеологии. М., 1984. С. 53-127; *Хуань Куань*. Спор о соли и железе. С. 63-72.
32. С III в. до н.э. властитель "всего, что в пределах четырех морей", то есть монарх Китая, получает искусственный титул, представляющий собой сочетание двух названных слов: хуан-ди. Именно этот титул традиционно переводится в Европе как "император", хотя дословно он означает "Августейший (или Священнейший) Владыка". Монголы очень точно переводили его калькой "богдо-хан" (отсюда и вышедшее из употребления "богдыхан"),
33. Учение Шао Юна о космических циклах изложено, прежде всего, в разделе "Гуань у нянь" ("О созерцании сущего") его трактата "Книга эпох "Канона Августейшего Предела"" ("Хуан цзи цзин ши шу"). См. также: Чжунго гудай чжумин чжзсюэцзя пинчжуань (Критические биографии знаменитых философов древнего Китая). Сюйбянь (Дополнительный выпуск). Т. 3. Цзинань, 1982. С. 235-240; *Торчинов Е.А.* Формирование буддийских космологических представлений в Китае (буддо-даосская традиция). С. 257-260.
34. Перевод из "Дао-Дэ цзина" приводится по изданию: *Торчинов Е.А.* Даосизм. Дао-Дэ цзин. СПб., 1999. С. 244-245. Все последующие переводы из "Дао-Дэ цзина" даются также по этому изданию (иногда с незначительной правкой).
35. *Горохова Г.Э.* Интерпретация категорий китайской традиционной философии // Методологические проблемы изучения истории философии зарубежного Востока. М., 1981. С. 30-42.

36. Об этом см.: *Чжан Бо-дуань*. Главы с прозрениями истины (У чжэнь пянь) / Предисл., пер. с кит. и коммент. Е.А.Торчинова. СПб., 1994. С. 84-87; *Торчинов Е.А.* Даосизм. Опыт историко-религиоведческого описания. СПб., 1993. С. 99-101.
37. *Хайдеггер М.* Бытие и время. С. 437.
38. Подробно о понимании *пути* ранним Хайдеггером в связи с его отношением к даосской мысли см.: *Stambaugh J.* Heidegger, Taoism and Question of Metaphysics // *Heidegger and Asian Thought*. P. 79-91. Дж.Стамбо выделяет, в частности, следующие пункты совпадения мысли Хайдеггера с даосизмом:
- отказ от аристотелевского понимания предикации, родовых и видовых классификаций;
 - подчеркивание не отношения причины-следствия, а его изменения. Движение мысли от *почему* сущего к *потому* сущего;
 - понимание мышления не как репрезентативного, абстрактно-концептуального или исчисляющего процесса, а как *мышления к*, *Andenken*, при отказе от ньютоновского понимания пространства как вместимости и объектов как вмещаемого, а времени как аристотелевской последовательности временных мгновений – точек (now points).
39. *Хайдеггер М.* Вещь // Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1993. С. 318. См. также: *Хайдеггер М.* Искусство и пространство // Там же. С. 315.
40. *Хайдеггер М.* Вещь. С. 323.
41. Там же. С. 325.
42. Там же. С. 324.
43. Цит. по изданию: Чжу цзы цзи чэн (Корпус философской классики). Т. 3. Шанхай, 1954.
44. Ср. у Хайдеггера: "Веществуя, вещь дает пребыть собранию четверых – земле и небу, божествам и смертным..." См.: *Хайдеггер М.* Вещь. С. 323.
45. *Хайдеггер М.* Бытие и время. С. 68.
46. См. там же.
47. Ср.: *Хайдеггер М.* Положение об основании. С. 77.
48. *Хайдеггер М.* Бытие и время. С. 105.
49. Там же. С. 54.
50. Слова *отрицательное* и *положительное* употребляются здесь не в этическом, а в физико-натуралистическом смысле (ср.: положительный и отрицательный заряды).
51. Цитата из философского приложения к основному тексту "И цзина" – "Си цы чжуань". Лучшее издание перевода "И цзина" на русский язык: *Щуцкий Ю.К.* Китайская классическая "Книга Перемен". М., 1993.
52. Автор пользуется случаем поблагодарить петербургского востоковеда А.В.Парибка (СПбФ ИВ РАН) за высказанные им соображения относительно роли представления о ситуации в традиционной китайской культуре.
53. *Левинас Э.* Указ. соч. С. 143.
54. Подробнее см.: *Кобзев А.И.* Ван Ян-мин и классическая китайская философия. М., 1983, С. 85-92.
55. *Хайдеггер М.* Время и бытие. М., 1993. С. 430.
56. См. статью А.И.Кобзева "У" в: *Китайская философия: Энциклопедический словарь*. М., 1994. С. 336.
57. Важную роль в сохранении текста "Мо-цзы" сыграли даосы, включившие его в собрание своих текстов – "Сокровищницу Дао" ("Дао цзан"); это объясняется, видимо, тем, что даосам импонировала ориентация моизма на рукотворность и техническое творчество, сближавшая их с даосскими алхимиками. В конце концов сам Мо-цзы, резко критиковавшийся Чжуан-цзы, стал почитаться даосами как бессмертный.
58. Специальный анализ даосского учения о бессмертных-сянях см. в: *Торчинов Е.А.* Понятие "бессмертный" в даосской традиции // *Проблемы Дальнего Востока*, 1993. С. 160-170; *Он же.* Даосские практики. СПб., 2001.
59. *Smith O.H.* Chinese Concepts of the Soul // *Numen*. 1958. Vol. 5, №3. P. 165-179.

60. Перевод 5-й главы "Баопу-цзы", выполненный автором данного раздела, см.: Восток, 1996. №3. С. 150-159. Полный перевод этого текста см.: *Гэ Хун. Баопу-цзы / Предисл., пер. с др.-кит., коммент. Е.А.Торчинова. СПб., 1999.*
61. У Гэ Хуна термин *цзин шэнь* в макрокосмическом аспекте приближается по значению к понятию "мировая душа" (*anima mundi; psyche*) средиземноморской философской традиции.
62. Полный перевод оды (*фу*) Цзя И см.: Бамбуковые страницы. Антология древнекитайской литературы. М., 1994. С. 227-229.
63. Эта протейстическая тенденция развития даосизма нашла свое наиболее полное выражение в трактате "Гуань Инь-цзы". О нем см.: *Торчинов Е.А. Даосизм. Опыт историко-религиоведческого описания. СПб., 1993. С. 233-241. О личностном аспекте Дао в "Чжуан-цзы" размышляет также Идзуцу Тосихико. См.: Izutsu Toskihiko. A Comparative Study of the Key Philosophical Concepts in Sufism and Taoism. Ibn'Arabi and Lao-tzu and Chuang-tzu. Vol. 2 // Studies in Humanities and Social Relations. Vol. 10. Tokyo, 1967. P. 137-138.*
64. Данный поэтический триптих не был переведен Л.Э.Эйдлиным, ограничившимся лишь аналитическим изложением его содержания (см.: *Эйдлин Л.З. Тао Юаньмин и его стихотворения. М., 1967*). Первый русский перевод (выполнен Е.А.Торчиновым и Я.М.Боевой) см.: Петербургское востоковедение. Вып. 1. СПб., 1992. С. 234-236.
65. Чжуан-цзы. Ле-цзы / Пер. В.В.Малявина // Философское наследие. Т. 123. М., 1995.
66. В настоящее время хуаяньский холизм начинает все более привлекать внимание ученых, занимающихся проблемами методологии научного знания и вопросом о смене парадигм в науке. Так, хуаяньский холизм часто сопоставляется с теорией голографической картины мира известного нейрофизиолога К.Прибрама.
67. Здесь Гэ Хун объединяет две цитаты: из 2-й части философско-космологического комментария к "Канону Перемен" – "Сицы чжуань" и из летописи "Цзо чжуань" (25-й год Чжао-гуна).
68. Девять истоков (*цзю цюань*). – Имеются в виду истоки девяти крупнейших рек Китая, расположенные в подземном мире. Синоним царства мертвых; то же, что и Желтые источники (*хуан цзюань*).
69. *Maspero H. Les precedes de nourrir le principe vital dans la religion taoiste ancienne // Journal Asiatique. 1937. Vol. 228.*
70. Полный перевод мавандуйских текстов "Десять вопросов" и "Речи о высшем Дао-Пути Поднебесной" см.: *Торчинов Е.А. Даосские практики. СПб., 2001.*
71. Три гармонии (*сань хэ*) – Согласно "Канону Чистой Девы" ("Су нью цзин"), входящему в "И синь фан", пневма трех гармоний (*сань хэ цу*) – это утверждение пневмы (*дин цу*), умиротворение сердца (*ань синь*) и согласие воли (*хэ чжу*).
72. Подробное исследование учения об освобождении от трупa принадлежит И.Робине: *Robinet I. Metamorphosis and Deliverance from the Corpse in Taoism // History of Religions. 1979. Vol. 19, N 1.*
73. Об этой полемике см.: *Радуль-Затуловский Я.Б. Великий китайский атеист Фань Чжэнь // Ежегодник музея истории религии и атеизма. Л., 1957; Сторчевая Т.Г. Спор о "бессмертии души" (шэнь бу ме) в Китае (IV-VI вв.) // XVIII научная конференция "Общество и государство в Китае" (далее: НКОГК. – Е.Т.). Тезисы и доклады Ч. 1. М., 1987; Она же. Возвращаясь к спору о "бессмертии души" в Китае // XX НКОГК. Тезисы докладов. Ч. 1. М., 1990; Буддийский взгляд на мир. С. 347-361 (данный раздел коллективной монографии написан М.Е.Кравцовой); Bakes Et. Buddhistische Studien. Das Philosoph Fan Dschen und sein Traktat der Buddhismus // Sinica. №7 (1932). S. 220-234; Id. Chinese Civilization and Bureaucracy. Variations on a Theme. N.Y.; L, 1964. P. 255-276; Ch'en K. Anti-Buddhist Propaganda during the Nan Ch'ao // Harvard Journal of Asiatic Studies. Vol. 15. 1952.*
74. Конфуцианцы впоследствии стали исходить из универсальности *ли* ("ритуал", во многом – нормы обычного права) как основного социального регулятора, их главные противники, легисты – из норм писаного закона, понимавшегося как принцип наград и (по преимуществу) наказаний.

75. Фицджеральд С.П. Китай. Краткая история культуры / Пер. с англ. Р.В.Котенко; Науч. ред. Е.А.Торчинов. СПб., 1998. С. 66-67.
76. Ли – "принцип", структурообразующее начало. Его не следует путать с его фонетическим (но не графическим!) омонимом, "ритуалом" (*ли*).
77. Я буду продолжать использовать слово "идеализм" в традиционном смысле, хотя терминологически правильнее было бы говорить о спиритуализме, когда речь идет о метафизическом идеализме и о собственно идеализме в случае эпистемологического, трансцендентального идеализма.
78. Под Небом здесь следует понимать универсум как целое в его метафизическом измерении: "Человек обретает сердце-ум Неба и Земли в качестве своего собственного" (*Чжу Си*. О гуманности – Жэнь шо). Иначе – разум человека есть тот разум, которым (через человека) мыслит универсум, в свою очередь наделяющий человека этим разумом.
79. Сунские неоконфуцианцы различали природу-син и сердце-ум (*синь*). Последнее есть принцип *ли*, как бы отраженный в наиболее тонкой и чистой материи *ци*. Впоследствии Ван Ян-мин откажется от этого различения и прямо отождествит природу человека и его сердце-ум.
80. Крупнейший представитель этой школы – выдающийся цинский ученый Дай Чжэнь (1723-1777).
81. Сюн Шили даже называл свое учение "новой йогачарой" (*синь вэй ши*). О школе йогачара см.: *Игнатович Л.Н.* Буддизм в Японии. Очерк ранней истории. М., 1987 (гл. 3, разделы "Трактаты" и "Учение школы Хоссо"); *Утехин И.В.* Учение виджнянавадинов о восьмом сознании // Мысль. Ежегодник Петербургской ассоциации философов. Вып. 1 (Философия в преддверии XXI столетия). СПб., 1997; *Щербатской Ф.И.* Теория познания и логика по учению позднейших буддистов. 2-е изд. Т. 1-2. СПб., 1995.
82. Китайский оригинальный текст см.: Вэй Чжунго вэньхуа цзин-гао шицзе жэньши сюаньянь (Манифест китайской культуры людям мира) // Дандай синь жуцзя (Современное новое конфуцианство). Пекин, 1989. С. 1-52.
83. *Ломанов А.В.* Указ. соч. С. 12-13.
84. Там же. С. 11.
85. Там же. С. 11. А.В.Ломанов понимает под "постконфуцианством" последний этап его развития, когда философская рефлексия становится направленной на аналитическую реконструкцию традиции, логицизированную герменевтику и объективизм, при этом сознательно ориентируясь на открытость идеям западной философии. См.: Там же. С. 12.
86. То есть самому Конфуцию.
87. См. такие работы Моу Цзун-сяня, как: Рациональный идеализм (*Лисикдэ лисянчжуи*). Гонконг, 1950; Моральный идеализм (*Даодэдэ лисянчжуи*). Тайчжун, 1959. С. 6, 7, 17, 22, 28; Основа духа и основа природы (*Синь ти юй син ти*). Т. 1-3. Тайбэй, 1973; Феномен и вещь в себе (*Сяньсян юй уцзышэн*). Тайбэй, 1975 и др. Следует отметить, что слово "идеализм" (*лиянчжуи*) образовано от слова "идеал" (в смысле – совершенный образец, *лиян*), а не "идея", как в случае с метафизическим или эпистемологическим идеализмом (*вэйсиньчжуи*). О Моу Цзун-сане по-русски см.: *Ломанов А.В.* Моу Цзунсань // Китайская философия. Энциклопедический словарь. М., 1994. С. 230-231
88. Йогачара – другое название той же школы.
89. См.: *Ли Сян-пин*. Цзю ши юй цзю синь. Чжунго цзиньдай фоцзяо фу син сычао яньцзю (Спасение мира и спасение сердца. Исследование возрождения буддийской мысли в Китае Нового времени). Шанхай: Шанхай жэньминь чубаньшэ, 1993. С. 145-203.
90. Основная работа Сюн Ши-ли, излагающая его систему: Новое учение о только лишь осознании (*Синь вэй ши лунь*). Б.м., 1942; 2-е изд.: Пекин, 1985. Весьма важна также его поздняя работа "Прояснение сути сердца-ума" (*Мин синь пян*) (Шанхай, 1959).
91. *Хайдеггер А.* Бытие и время. С. 208.

92. Этот тезис, как и терминология, тоже восходит к философии школы сюань-сюэ. Подробнее см.: Хайдеггер и восточная философия: Поиски взаимодополнительности культур, СПб., 2000. С. 129-141.
93. О Сюн Ши-ли см.: *Краснов А.В.* Сюн Шили и судьба конфуцианства в КНР // XXIV научная конференция "Общество и государство в Китае". Ч. 2. М., 1993; *Ломаное А.В.* Сюн Шили // Китайская философия. Энциклопедический словарь. М., 1994. С. 302-303; Tu Wei-ming. Hsiung Shih-li's Quest for Authentic Existence // *The Limits of Change: Essays on Conservative Alternatives in Republican China*. Cambridge (Mass.), 1976.
94. О конфуцианской мысли и конфуцианской традиции подробнее см.: *Кобзев А.И.* "Великое учение" – конфуцианский катехизис // Историко-философский ежегодник. 1986, М., 1986; *Кобзев А.И.* Ван Ян-мин и классическая китайская философия. М., 1983; *Малявин З.В.* Конфуций. М. 1992; *Он же.* От магической силы к моральному императиву: категория дэ в китайской культуре. М., 1998; *Переломов Л.С.* Конфуцианство и легизм в политической истории Китая. М., 1981; *Переломов Л.С.* Конфуций: его жизнь, учение и судьба. М., 1993; *Он же.* Лунь юй. М., 1998; *Рубин В.А.* Личность и власть в древнем Китае. М., 1993; *Семененко А.Я.* Афоризмы Конфуция. М., 1987; *Тертицкий К.М.* Китайцы: традиционные ценности в современном мире. М., 1994; *Фэн Ю-лань.* Краткая история китайской философии. СПб., 1998.
95. *Creel H.G.* What is Taoism? And other Studies in Chinese Cultural History. Chicago: University of Chicago Press, 1970. Так же называется и предисловие к монографии Дж.Лагеруэя: *Lagerwey J.* Taoist Ritual in Chinese Society and History, N.Y. & L.: Collier Macmillan, 1987.
96. *Kirkland J.R.* The History of Taoism: A New Outline. Research Note // *Journal of Chinese Religions*. N 30. 2002. P. 177.
97. Следует помнить, что в самой китайской культуре понятия "религия" не существовало и те феномены, которые западная академическая традиция относит к религии, китайская цивилизация характеризовала как "цзяо" ("учения"). Современное же китайское слово "цзун-цзяо" ("религия") является искусственно созданным специально для перевода западного слова "религия"/religion биномом, заимствованным китайскими авторами у японских переводчиков европейских текстов на рубеже XIX-XX вв. Его составляющие – *цзун* / яп. "сю" ("направление", "школа", большей частью буддийская) и *цзяо* / яп. "кё" ("учение").
98. Первая в отечественной науке попытка такого рода предпринята мной в монографии "Даосизм": *Торчинов Е.А.* Даосизм. Опыт историко-религиоведческого описания. СПб., 1993. С. 11-47, 81-124.
99. См.: *Торчинов Е.А.* Теоретико-методологические проблемы изучения даосско-буддийского взаимодействия // *Народы Азии и Африки*. 1988. №2.
100. Об этом подробнее см.: *Торчинов Е.А.* Даосизм. Опыт историко-религиоведческого описания. С. 21-35, а также *Daoist Identity. History, Lineage and Ritual* / Ed. by Livia Kohn and Harold D. Roth. Honolulu: University of Hawaii Press, 2002.
101. Это обстоятельство отмечено также Дж.Лагеруэем: *Lagerwey J.* Taoist Ritual in Chinese Society and History. P. 34.
102. Здесь даосизм можно сопоставить с античным неоплатонизмом, стремившимся стать и отчасти и ставшим общей теологией греко-римской эллинистической религии в противовес формирующейся христианской теологии. В этом смысле неоплатонизм как бы воплотил в себе самосознание дохристианской средиземноморской религиозности.
103. См.: *Harper D.* Early Chinese Medical Manuscripts: The Mawangdui Medical Manuscripts. L.: Wellcome Asian Medical Monographs, 1999. русские переводы мавандуйских текстов "Десять вопросов" ("Ши взнь") и "Речи о высшем Дао-Пути Поднебесной" ("Тянься чжи дао тань") см.: *Торчинов Е.А.* Даосские практики. СПб., 2001.
104. Психопрактические истоки даосской философии и базовый характер ранне-даосских учений мавандуйских текстов и особенно глав "Гуань-цзы" блестяще про-

- демонстрированы канадским китаеведом Гаролдом Ротом. См.: *Roth H.D.* Original Tao. Inward Training and the Foundations of Taoist Mysticism. N.Y.: Columbia University Press, 1999.
105. *Henricks Robert G.* Lao Tsu's Tao Te Ching. A Translation of the Startling New Documents Found in Guodian. N.Y., 2000; *Chan, Alan K.L.* The Daodejing and its Tradition // Daoism Handbook / Ed. by Livia Kohn. Leiden: Brill, 2000. P. 1-29, esp. P. 8.
 106. Например, в моей книге "Даосизм. Опыт историко-религиоведческого описания" (с. 37-47).
 107. *Cheng Chung-ying.* Metaphysics of Tao and Dialectics of Fa: An Evaluation of Huang-ti ssu ching in Relations to Lao-tzu and Han Fei and an Analitical Study of Inter-relationship of Tao, Fa, Hsing, Ming and Li // Journal of Chinese Philosophy. Honolulu, 1983. Vol. 10, №3; *Leo S. Chang, Yu Feng.* The Four Political Treatises of the Yellow Emperor // Monographs of the Society for Asian and Comparative Philosophy. №15. University of Hawai'i Press, 1998. Последняя работа содержит в себе оригинальный китайский текст и английский перевод памятника.
 108. О некорректности этого термина см.: *Торчинов Е.А.* Даосизм. Опыт историко-религиоведческого описания. С. 209-210.
 109. Текст издан: *Жао Цзунью.* "Лао-цзы сянь эр" чжуцзяо (Комментированное издание "Лао-цзы сянь эр"). Сянган, 1956 (переиздание: Шанхай: Гуцзи чубаньшэ, 1991). См. также: *Bokenkamp S.* Traces of Early Celestial Master Physiological Practice in the Xiang'er Commentary // Taoist Resources. Vol. 4, N 2. P. 37-52; *Idem.* Early Taoist Scriptures. Berkeley: University of California Press, 1997; *Chan, Alan K.* Op. cit P. 13-15.
 110. Как уже отмечалось, согласно Сэйдю, ориентализм – это стиль мышления, основывающийся на онтологическом и эпистемологическом различии между Востоком и (почти всегда) Западом. Об этом применительно к синологической тематике см.: *Girardot N.J.* "The Whole Duty of Man": James Legge (1815-1897) and the Victorian Translation of China. Berkeley: University of California Press, 1999.
 111. См.: *Girardot J.N.* The Victorian Text on Chinese Religion with Special Reference to the Protestant Paradigm of James Legge's "Religions of China" // Cahiers d'Ex-treme-Asie. Vol. 12. 2001. P. 23-57.
 112. *Кроль Ю.Л.* Рассуждение Сыма Цяня о "шести школах" // Китай: история, культура и историография. М., 1977.
 113. Из двух возможных датировок жизни этого знаменитого алхимика-даоса – 284-363 или 283-343 следует все-таки предпочесть вторую, как это показывают последние исследования. См.: *Sivin N.* On the Pao P'u Tzu Nei P'ian and the Life of Ko Hung (283-343) // Isis. Vol. 60. 1969. P. 388-391; *Kim Dae-Yeol.* Le symbolisme de la force vitale en Chine ancienne: Models et significations dans l'alchimie taoiste operatoire (Etudes des pratiques alchimiques du Baopuzi neipian). These de doctorat (nouveau regime) en Histoire des religions et anthropologie religieuse. Paris: Universite Paris IV-Paris Sorbonne, 2000. P. 13-22; *Ge Hong.* La voie des divins immortels. Les chapitres discursifs du Baopuzi neipian. Traduit du chinois presente et annote par Philippe Che. Paris: Gallimard, 1999. P. 1-25; 31-51; *Schmidt F.R.* Die magische Rbstung. Natur-bilder aus dem Pao-p'u tzu Nei-p'ian des Ko Hung (283-343) // Reihe 26, Asiatische und Afrikanische Studien. Frankfurt am Main: Peter Lang, 1996. S. 30-98. Полный русский перевод "Баопу-цзы" (нэй пянь) см.: *Гэ Хун.* Баопу-цзы / Предисл., пер., коммент. Е.А.Торчинова. СПб., 1999.
 114. *Schipper K.M.* The Taoist Body // History of Religions. Vol. 17. 1978. N 3, 4; *Idem.* Le corps taoiste. Corps physique – corps sociale. Paris: Fayard, 1982; *Lager-wey J.* Taoist Ritual in Chinese Society and History. N.Y. & L.: Collier Macmillan, 1987.
 115. *Торчинов Е.А.* Даосизм. Опыт историко-религиоведческого описания. С. 61-62; *Kim Dae-Yeol.* Le symbolisme de la force vitale en Chine ancienne: Models et significations dans l'alchimie taoiste operatoire (Etudes des pratiques alchimiques du Baopuzi neipian). P. 95-132.
 116. Гл. 18 "внутренних глав" "Баопу-цзы". См.: *Гэ Хун.* Баопу-цзы / Предисл., пер., коммент. Е.А.Торчинова. С. 289-296.

117. Об истории "Дао цзана" см: *Флуз К.К.* Очерк истории Даосского канона (Дао цзан'а) // Изв. Акад. наук СССР, Отд-ние гуманитарных наук. М., 1930; *Кобзев А.И., Морозова Н.В., Торчинов Е.А.* Московская "Сокровищница Дао" // Народы Азии и Африки, 1986. №6; *Торчинов Е.А.* Даосизм. Опыт историко-религиоведческого описания. С. 179-188; *Филонов С.В.* К вопросу о месте литературы даосизма в общекитайском литературном процессе // Тез. докл. итоговой научно-практич. конф. Благовещенский гос. пед. ин-т. Ч. 1. Благовещенск, 1995. С. 6-8; *Он же.* О концепции Даосского Канона // Образование, язык, культура на рубеже XX-XXI вв.: Материалы междунар. науч. конф. Ч. 2. Уфа: Восточный университет, 1998. С. 145-146; *Он же.* Ранняя история даосского движения Шанцин в его письменной традиции: вопросы источниковедения // Диалог культур народов России, Сибири и стран Востока. Иркутский гос. пед. ун-т; Междунар. центр азиатских исслед. Кн. 1. Иркутск, 1998. С. 40-43; *Чэнь Гофу.* Дао цзан юаньлю као (Очерки истории Даосского Канона). Т. 1-2. Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 1962; *Ofuchi Ninji.* The Formation of the Taoist Canon // Facets of Taoism / Ed. by A.K.Seidel and H.H.Welch. New Haven and London: Yale University Press, 1979; *Boltz J.* A Survey of Taoist Literature: Tenth to Seventeenth Centuries // China Reserch Monographs. Vol. 32. Berkeley: University of California Press, 1987.
118. Тем не менее и в мавандуйских текстах говорится о "превозможении мирского". Так, согласно "Тянься чжи дао тань", сексуальная практика предотвращения эякуляции во время оргазма не только способствует "пестованию жизни" (*ян шэн*), но и ведет к проникновению в "божественный разум", или в "божественную светозарность" (*шэнь мин*), то есть в сокровенную природу нуминозности космоса.
119. О характере культуры царства Чу и ее роли в возникновении даосизма см.: *Кравцова М.Е.* Поэзия Древнего Китая. СПб., 1994.
120. *Csikszentmihalyi M.* Han Cosmology and Mantic Practices // Daoism Handbook. P. 53-73.
121. О внутренней алхимии см.: *Robinet I.* Introduction a l'alchimie interieure taoiste: De Tunité et la niultiplicite. Paris: Editions Cerf, 1995, а также многочисленные труды К.Деспё. Например: *Despeitx C.* Immortelles de la Chine ancienne: Taoisme et alchimie feminine. Puiseaux: Pardes, 1990; *Idem.* Taoisme et le corps humaine. Paris: Guy Tredaniel Editeur, 1994; *idem.* Le corps, champs spatio-temporel, souche d'identite // L'Homme. 1996. №137. P. 87-118. Резюме исследований последних лет дано в: *Skar L., Pregadio F.* Inner Alchemy (Nei dan) // Daoism Handbook. P. 464-497.
122. Из последних работ о школе Цюань чжэнь цзяо см.: *Goossaert V.* La creation du Taoisme moderne. L'ordre Quanzhen. These de doctorat nouveau regime. Paris: Ecole Pratique des Hautes Etudes. Section des Sciences Religieuses. 1997. Vol. 1-2; *Marsonne P.* Wang Chongyang (1113-1170) et la fondation du Quanzhen. These de doctorat nouveau regime. Paris: Ecole Pratique des Hautes Etudes. Section des Sciences Religieuses. 2001. Vol. 1-2; *Yao Tao-chung.* Quanzhen – Complete Perfection // Daoism Handbook. P. 567-593.
123. Сам термин "внутренняя алхимия" (*нэй дань*) появился в регионе горы Хэншань в буддийских кругах, близких к основателям школы Тяньтай в VI в. См. обет тяньтайского патриарха Хуэй-сы "совершенствоваться в изготовлении внутреннего эликсира (*нэй дань*) с помощью внешней алхимии (*вай дань*)" (Наньюэ Сы да чаньши лиши юаньвэнь (Записи обетов, принесенных великим наставником созерцания [Хуэй-]сы с Южного Пика) // Тайсё синею дайdzокё (Трипитака годов Тайсё). Т..46, N 1933. Токио, 1968). Однако до южносунской или даже юаньской эпохи он означал некое психопрактическое (медитация, дыхательные упражнения, сексуальная практика и т.д.) дополнение к процедурам внешней лабораторной алхимии (то есть то, что до VI в. было известно как "хранение Одного" – *шоу и*). Собственно же внутренняя алхимия была известна под названием "путь золотой киновари" или "путь золотого киноварного эликсира" (*цзиньдань дао*). Только с XIII-XIV вв. термин *нэй дань* окончательно приобретает свое современное значение практики создания бессмертного тела внутри собственного тела даосского адепта, См.: *Skar L., Pregadio F.* Inner Alchemy (Nei dan). P. 464, 467.

124. В современной даологии проблемой перехода от внешней алхимии к внутренней наиболее активно занимается Фабрицио Прегаддио, которому также принадлежит составление библиографии работ по даосской алхимии на западных языках: *Pregadio F. Chinese Alchemy: An Annotated Bibliography of Works in Western Languages // Monumenta Serica. Vol. 44. P. 439-476.* См. также: *Robinet I. La relevation du Shangqing dans l'histoire du taoisme. 2 vols. Vol. 1. Paris: Ecole Francaise d'Extreme-Orient, 1984. P. 176-180.*
125. *Kohn, Livia. The Tao-te-ching in Ritual // Lao-tzu and the Tao-te-ching / Ed. by Livia Kohn and Michael LaFargue. Albany: State University of New York Press, 1998. P. 41-62.*
126. *Schipper K.M. Le Fen-teng. Rituel taoiste. Paris: Publications de l'Ecole Francaise d'Extreme Orient. 1975. Vol. 103; Idem. The Taoist Body // History of Religions. 1978. Vol. 17, №3, 4; Idem. Le corps taoiste. Corps physique – corps sociale; Idem. Vernacular and Classical Ritual in Taoism // Journal of Asian Studies. 1985. Vol. 45, №1. Lagerwey J. Taoist Ritual in Chinese Society and History. Idem. Les tetes des demons tombent par milliers: Le fachang, rituel exorciste du riord de Taiwan // L'Homme. Vol. 101. P. 101-116.*
127. *Despeux C. Talismans and Diagrams // Daoism Handbook. P. 498-540.*
128. См. характерную статью Мураками Ёсими: *Mirakami Yoshimi. Confirmation of Desire in Taoism // Acta Asiatica. Bulletin of the Institute of Eastern Culture. 1974. Vol. 27.*
129. См. критику "обособляющего" подхода в: *Davis E.L. Society and the Supernatural in Song China. Honolulu: University Press of Hawai'i, 2001. P. 7-8.*
130. *Палладий (Кафаров П.И.). Си ю цзи. Описание путешествия даосского монаха Чан Чуня на Запад // Труды членов Российской духовной миссии в Пекине. Т. 1. СПб., 1852. С. 259-434.*
131. *Чжан Бо-дуань. Главы о прозрении истины (У чжэнь пянь) / Пер. с кит., предисл., коммент. Е.А.Торчинова. СПб., 1994 (переиздание: Торчинов Е.А. Даосская алхимия. СПб., 2001).*
132. См.: *Kirkland R. The History of Taoism: A New Outline. Research Note. P. 192.*
133. *Ibid. P. 181-189.*
134. В 1994 г. Чжан Цзи-юй опубликовал книгу по истории возглавляемой им школы. См.: *Чжан Цзиюй. Тяньши дао шилюз (Очерк истории Пути Небесных Наставников). Пекин: Хуавэнь, 1994.*
135. *Ding Huang. The Study of Daoism in China Today // Daoism Handbook. P. 775.*
136. О современном понимании коррелятивного мышления см.: *The Museum of Far Eastern Antiquities (Ustasiatiska Museet). Stockholm. Special Issue: Reconsidering the Correlative Cosmology of Early China. Bulletin №72. 2000.* Особый интерес представляет статья С.Фармера, Дж.Б.Хендерсона и М.Уитцеля, рассматривающая нейрофизиологическую основу этого типа мышления и его универсальное присутствие в мировой культуре (поздний стоицизм, философия эпохи Возрождения, магико-герметические традиции ренессансной и барочной Европы, ведийская традиция в Индии и т.д.). Любопытно, что если в Европе коррелятивный принцип еще в античную эпоху начал оттесняться в маргинальную сферу магии и оккультизма причинным мышлением, то в Китае именно этот тип мышления становится доминирующим, что и придает китайской картине мира некий привкус магизма или оккультности. См.: *Farmer S., Henderson J.B. and Michael Witzel. Correlative Cosmologies: A Cross-Cultural Framework for Premodern History // The Museum of Far Eastern Antiquities (stasiatiska Museet). Stockholm. Bulletin №72. 2000. P. 133-189.*
137. Возможности применения принципов космологии пяти первоэлементов в даосской магии прекрасно показаны в фундаментальной работе Марка Калиновского: *Cosmologie et divination dans la Chine ancienne. Le compendium des cinq agents (Wu xing da yi, Vie siecle). Traduit et annote par Marc Kalinowski // Publications de l'Ecole Francaise d'Extreme-Orient. Vol. 166. Paris, 1991.*

138. Из исследований последних десятилетий см.: *Торчинов Е.А.* Даосские практики. СПб., 2001; *Ху Фучэнь*. Вэй-Цзинь шэнь-сянь даоцзяо (Учение о свя-
тых-бессмертных в даосизме эпох Вэй и Цзинь). Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 1989;
*Taoist Meditation and Longevity Techniques / Ed. by Livia Kohn. Ann Arbor: University
of Michigan, Center for Chinese Studies Publications, 1989.*
139. *Seidel A.K.* La divinisation de Lao-tseu dans taoisme des Han In: Publications
de l'Ecole Francaise d'Extreme Orient. Vol. 71. Paris, 1969; *Kohn, Livia.* God of the
Dao. Lord Lao in History and Myth. Ann Arbor: Center for Chinese Studies, the Univer-
sity of Michigan, 1998.
140. См. прежде всего: *Торчинов Е.А.* Даосизм. Опыт историко-
религиоведческого описания; *Он же.* Даосизм. Дао-Дэ цзин. СПб., 1999; *Он же.*
Даосские практики. СПб., 2001.
141. Соломенное чучело собаки. – По свидетельству комментаторов, имеется в
виду ритуальное чучело, которое выбрасывали по окончании церемонии.
142. *Горохова Г.Э.* Универсализм раннего даосизма // Дао и даосизм в Китае.
М., 1982.
143. *Фэн Ю-лань.* Краткая история китайской философии. СПб., 1998. С. 33.
144. Там же. С. 33.
145. Там же. С. 34-35.
146. Об отношении М.Бубера к "Чжуан-цзы", его работе над переложением
фрагментов этого текста и английский перевод этих переложений см.: *Herman
J.R. I and Tao. Martin Buber's Encounter with Chuang Tzu. Albany, 1996.* Текст Бу-
бера см. на Р. 15-67 данного издания.
147. Ibid. Р. 54 (фрагмент 37 – "Счастье рыб").
148. *Parkes G.* Thoughts on the Way: *Being and Time* via Lao-Chuang // Heideg-
ger and Asian Thought. P. 105-106.
149. *Parkes G.* Thoughts on the Way: *Being and Time* via Lao-Chuang. P. 106.
150. *Ames R. T* Knowing in the *Zhuangzi*: From Here, on the Bridge, over the River
Hao // *Wandering at Ease in the Zhuangzi*. P. 219-230.
151. Об этом подробнее см.: *Торчинов Е.А.* Религии мира: Опыт запредельно-
го (трансперсональные состояния и психотехника). СПб., 1997. С. 149-167. Здесь
также подробно рассматриваются трансперсональные основания метафоры и
опыта "мудрец как младенец".
152. Подробно см.: *Eskildsen S.* Nei dan Master Chen Pu's Nine Stages of Trans-
formation // *Monumenta Serica*. Vol 49. 2001. P. 1-31 (esp., p. 19-21; 27-29).
153. *Despeux C.* Immortelles de la Chine ancienne: Taoisme et alchimie feminine;
Idem. Women in Daoism // *Daoism Handbook*. P. 384-412.
154. Прекрасное описание состояния потока по "Чжуан-цзы" дается в: *Jochim
Ch. Just Say "No" to "No Self" in Zhuangzi // Wandering in Ease in the Zhuangzi / Ed.
by R.T.Ames. Albany, 1998. P. 35-74 (esp. p. 62-65).* См. также: *Csikszentmihalyi
M.* Flow: The Psychology of Optimal Experience. N.Y., 1990.
155. *Хайдеггер М.* Бытие и время / Пер. В.В.Бибихина. М., 1997. С. 55.
156. *Хайдеггер М.* Введение в метафизику. СПб., 1998. С. 98-99.
157. Датировка этого текста предельно неясна. Традиция утверждает, что он
был создан мифическим Желтым Императором (Хуан-ди) в седой древности и
позднее доработан чжоуским Цзянь Тай-гуном, сокрыт в пещере Коу Цянь-чжи (V в.
н.э.) и обнаружен там через триста лет Ли Цюанем. Среди ученых существуют три
основные датировки: текст написан в VIII в. Ли Цюанем (многие синологи), текст
написан Коу Цянь-чжи (обосновано Ван Мином), текст написан неизвестным авто-
ром в V-IV вв. до н.э., поскольку одноименный текст упоминается Сыма Цянем в
биографии "дипломатов" Чжан И и Су Циня, и его грамматика и лексика не проти-
воречат такому предположению (современный даосский ученый и бывший прорек-
тор Даосской академии в Пекине Ли Ян-чжэн).
158. Пружина (*цзи*). – Можно было бы также перевести как "механизм". Упот-
ребление этого слова в "Инь фу цзине" и сопутствующей ему традиции является
едва ли не единственным свидетельством существования протомеханицистской
тенденции (или даже контртенденции) в традиционной китайской мысли.

1.2

1. Впрочем, вопрос о том, имеет ли мир начало или же нет (равно как и вопрос о бесконечности мира), относился буддизмом к так называемым "неопределенным", "не имеющим ответа" вопросам, на которые Будда не давал ответа, храня "благородное молчание". Поэтому, строго говоря, по крайней мере с позиций раннего буддизма, вопрос о начале сансары не имеет ответа. Как говорится в одной из палийских сутт (сутр): "Недоступно мысли, о монахи, начало сансары. Не могут ничего знать о начале сансары существа, что, будучи объаты неведением и охвачены страстью, блуждают в ее круговороте от рождения к рождению",
2. Здесь важно отметить, что буддизм отрицает атман как синоним индивидуальной простой и вечной души, которую также отрицает, заменяя ее скандхами. Но он ничего не говорит об атмане как трансцендентном начале, стоящем за скандхами, формирующими эмпирическую личность. Поэтому некоторые направления Махаяны использовали понятие *атман* для обозначения высшей реальности (*татхата* – "то, что есть поистине"), понимаемой в этих направлениях как Единый Ум (*экачитта*), образующий Абсолютное Тело Будды (*дхармакайя*),
3. См.: Бхагавадгита // Философские тексты "Махабхараты". Вып. 1, кн. 1 / Пер. Б.Л.Смирнова. Ашхабад, 1977; Древнеиндийская философия: Собрание текстов. М., 1970; Упанишады. Т. 1-3 / Пер. А.Я.Сыркина. М., 1992; *Радхакришнан С.* Индийская философия. Т. 1-2. М., 1994; *Торчинов Е.А.* Введение в буддологию. СПб., 2000; *Шохин В.К.* Брахманистская философия. М., 1994.
4. О йоге см: *Островская Е.П., Рудой В.И.* Классическая йога: Йога сутры Патанджали и "Вьяса-Бхашья". М., 1991; *Радхакришнан С.* Индийская философия. Т. 2. М., 1994; *Чаттерджи С. и Датт Д.* Индийская философия. М., 1994; Шивананда, свами. Кундалини йога. СПб., 1994; *Элиаде М.* Йога. Бессмертие и свобода. СПб., 1998; *Woods J.H.* The Yoga – System of Patañjali or the Ancient Hindu Doctrine of Concentration of Mind. Cambridge (Mass.), 1914 (Harvard Oriental Series. Vol. 17).
5. Книги на русском языке, рекомендуемые в качестве введения в культуру Индии: *Бируни, Абу Рейхан.* Индия / Под ред. А.Б.Халидова, Ю.Н.Завадовского, В.Г.Эрмана. М., 1995; *Альбедиль М.Ф.* Забытая цивилизация в долине Инда. СПб., 1991; *Она же.* Индуизм. СПб., 2000; *Бонгард-Левин Г.М.* Древнеиндийская цивилизация. М., 1993; *Бонгард-Левин Г.М., Герасимов А.В.* Мудрецы и философы древней Индии. М., 1975; *Бэшем А.* Чудо, которым была Индия. М., 1977 (2-е изд.: М., 1998); Древняя Индия. Язык. Культура. Текст. М., 1985; Древо индуизма. М., 1999; Индуизм. Джайнизм. Сикхизм: Словарь. М., 1996; *Ольденбург С.Ф.* Культура Индии. М., 1991; *Пименов В.А.* Возвращение к дхарме. М., 1998; *Семенцов В.С.* Проблемы интерпретации брахманической прозы. Ритуальный символизм. М., 1981; *Шохин В.К.* Древняя Индия в культуре Руси (XI – середина XV в.). Источниковедческие проблемы. М., 1988; *Эрман В.Г.* Очерк истории ведийской литературы. М., 1980.
6. *Рудой В.И., Островская Е.П.* О специфике историко-философского подхода к изучению индийских религиозно-философских систем // Методологические проблемы изучения истории философии зарубежного Востока. М., 1987.
7. *Анамбхатта.* Тарка-санграха (Свод умозрений). Тарка-дипика (Разъяснение к своду умозрений) / Пер. с санскр., введ., коммент., исслед. Е.П.Островской. М., 1989.
8. При таком знаке равенства почти вся китайская мысль сразу же перестает быть философской, ибо китайские мыслители не только не разработали систему формальной логики, но и не руководствовались ее принципами и внерефлексивно, ибо, как это показал А.И.Кобзев, китайская философия обладала своей методологией, но этим ее органом и органом была отнюдь не логика, а классификационные схемы коррелятивного мышления и нумерология.

9. *Шохин В.К.* Брахманистская философия. Начальный и раннеклассический периоды. М., 1994; *Он же.* Первые философы Индии. М., 1997.
10. По существу, вся проблематика последующей индийской феноменологии сознания, предусматривающей отличие различающего сознания (*виджняна*), предполагающего субъектно-объектную дихотомию, и недвойственного сознания освобожденного йогина (*джняна, гносис*), трансцендентного этой дихотомии, уже содержится в этом диалоге из "Чхандогьи".
11. Согласно буддийскому социогенному мифу, люди, появившиеся на земле после формирования континентов, вначале божественны и подобны богам мира форм; срок их жизни равен 84000 лет. Земля же в это время покрыта особым земляным пирогом, источающим несравненный аромат. Люди могут не есть, но этот аромат их настолько влечет, что они начинают есть земляной пирог, и постепенно съедают его. Тем временем срок их жизни понемногу сокращается, тела грубеют, формируются органы пищеварения, и к тому моменту, когда весь пирог, покрывающий землю, оказывается съеден, люди уже не могут обходиться без пищи. Тогда им ничего не остается, как начинать выращивать рис. Но риса на всех не хватает, и тогда люди начинают проводить межи, отделяя свой участок от чужого, появляется собственность. Однако поскольку риса становится все меньше и меньше, одни люди начинают нарушать межи полей других людей и воровать рис. Воцаряется беспорядок, и начинаются столкновения между людьми. Тогда люди решают, что наступило время наведения порядка, и принимают решение избрать самого достойного из них для его поддержания. Так появляется первый царь. Он отбирает себе в помощники наиболее уважаемых людей, чтобы они непосредственно поддерживали порядок. Так появляется сословие кшатриев (воинов и правителей). В это время в мире начинают появляться Будды.

Интересно, что возникший в кшатрийской среде буддизм подробно описывает появление воинского сословия, почти игнорируя жреческое (о первых брахманах сообщается лишь то, что они были людьми, склонными к уединению и созерцанию). Кроме того, если в брахманизме сословия представляют собой божественные установления, выражающие и воспроизводящие сакральный миропорядок, то в буддизме они (и прежде всего кшатрии как правящая варна) суть результат своеобразного "общественного договора".

12. О даршанах брахманизма см. также: *Бонгард-Левин Г.М.* Древнеиндийская цивилизация. Философия, религия, культура. М., 1993; Веданта сутра. (Брахма сутры) / Пер. Д.М.Рагозы. СПб., 1995; Вивекананда, свами. Веданта как религия будущего? СПб., 1992; *Исаева Н.В.* Шанкара и индийская философия. М., 1991; *Костюченко В.* С.Вивекананда. М., 1977; *Он же.* Классическая веданта и неоведантизм. М., 1983; *Лысенко В.Г.* "Философия природы" в Индии: атонизм школы вайшешика. М., 1986; *Островская Е.П., Рудой В.И.* Классическая йога: Йога сутры Патанджали и "Вьяса-Бхашья". М., 1991; *Радхакришнан С.* Индийская философия. Т. 2. М., 1994; *Чаттерджи С. и Датт Д.* Индийская философия. М., 1994; Шивананда, свами. Кундалини йога. СПб., 1994; *Шохин В.К.* Лунный свет санкхьи. Ишваракришна. Гаудапада. Вачаспати Мишра. М., 1995; Упанишады. Т. 1-3 / Пер. А.Я.Сыркина. М., 1992; Othmar Gachter. Hermeneutics and Language in Purva Mimamsa: a Study in Sabara Bhasya. New Delhi, 1990; *Woods J.H.* The Yoga – System of Patanjali or the Ancient Hindu Doctrine of Concentration of Mind. Cambridge (Mass.), 1914 (Harvard Oriental Series. Vol. 17).
13. О джайнизме см.: *Терентьев А.А., Шохин В.К.* Философия джайнизма // Лысенко В.Г. Философия раннего буддизма. М., 1994.
14. Вопросы Милинды (Милинда паньха) / Предисл., пер., коммент. А.В.Парибка. М., 1989.
15. По существу, дхармы есть то, к чему сводится тот психофизический комплекс, который именуется "личность".
16. Из последних отечественных работ, посвященных Абхидхарме, см.: *Васубандху.* Абхидхармакоша (Энциклопедия Абхидхармы). Ч. I: Анализ по классам элементов

- / Предисл., пер., коммент. В.И.Рудого, М., 1990; Абхидхармакоша. Раздел третий. Учение о мире / Предисл., пер., коммент. В.И.Рудого и Е.П.Островской. СПб., 1993; *Ермакова Т.В., Островская Е.П.* Классический буддизм. СПб., 1999; *Островская Е.П., Рудой В.И.* Классическая буддийская философия. СПб., 1999.
17. Как школа мысли, данное учение называется *мадхьямака*, тогда как его последователи – *мадхьямики* (ед.ч. – мадхьямик).
 18. Термин "реализм" употребляется обычно в историко-философской литературе в двух значениях: онтологический реализм – это учение, признающее действительное (in re) существование общих идей или понятий (например, философия Платона или Фомы Аквинского), и эпистемологический реализм, то есть признание реального (объективного и не зависящего от субъекта) существования внешнего относительно воспринимающего сознания мира. Онтологический (метафизический) реализм полностью чужд буддийским мыслителям, которые (в отличие от мыслителей брахманских) всегда придерживались философского номинализма (общие понятия суть только имена; они существуют лишь "по имени", номинально). Однако эпистемологический реализм разделялся многими буддийскими философами.
 19. О мадхьямаке на русском языке см.: *Андросов В.П.* Нагарджуна и его учение. М., 1990; *Игнатович А.Н.* Буддизм в Японии, Очерк ранней истории, М., 1987 (гл. 3, разд. "Трактаты", "Учение школы Санрон"); *Лелехов С.Ю.* Идеи шуньявады в коротких сутрах Праджняпарамиты // Психологические аспекты буддизма. Новосибирск, 1991; *Он же.* Философия мадхьямиков и генезис буддийской цивилизации. Улан-Удэ, 1999; *Рудой В.И.* Введение в буддийскую философию // Васубандху. Абхидхармакоша (Энциклопедия Абхидхармы). Ч. I: Анализ по классам элементов. С. 29-37; М., 1990; *Щербатской Ф.И.* Концепция буддийской нирваны // Щербатской Ф.И. Избранные труды по буддизму. М., 1988.
 20. *Щербатской Ф.И.* Буддийский философ о единобожии // Записки Восточного отделения императорского Русского археологического общества. Т. 16. Вып. 1. СПб., 1904. С. 59-74.
 21. Ср. критику Кантом космологического доказательства бытия Божия и замечание Шопенгауэра относительно того, что теисты обходятся с законом причинности как наниматель с извозчиком: когда извозчик довозит до нужного места, он становится ненужным, и его отпускают.
 22. "Бог, или природа". "Бог, или субстанция" (*лат.*).
 23. *Щербатской Ф.И.* Концепция буддийской нирваны // Щербатской Ф.И. Избранные труды по буддизму. М., 1988. С. 244-245.
 24. *Burton D.* Emptiness Appraised. A Critical Study of Nagarjuna's Philosophy. London: Curzon, 1999; *Wood T.* Nagarjunian Disputations: A Philosophical Journey Through and Indian Looking-Glass. Monographs of the Society for Asian and Comparative Philosophy. №11. Honolulu: University of Hawai'i Press, 1994.
 25. *Tola F. and Dragonetti C* On Voidness: A Study on Buddhist Nihilism. Delhi: Motilal Banarsidass, 1995.
 26. В отличие от классических форм материализма (включая и диалектический материализм), элиминативные материалисты отказывают духовному даже в феноменологической реальности, сводя все духовные явления (мышление, волю и т.д.) к электромагнитным, биохимическим и иным материальным процессам головного мозга. Таким образом, реален мозг и его процессы, их "духовное выражение" – чистая иллюзия. Скандал начинается с того, что элиминативному материалисту можно указать на то, что о самом мозге мы знаем лишь благодаря чувственному восприятию, умозаключениям и т.д., что делает его (как и всю материю) чистой фикцией. Т.Вуд в ходе мысленного эксперимента высказывает предположение, что Нагарджуна согласился бы с элиминативными материалистами в их отрицании реальности (даже феноменологической) духовного, но при этом немедленно потребовал бы от них признания иллюзорности и материального, причем на основе их собственной методологии.
 27. Тибетцы, правда, в своих переводах подвергли это высказывание Чандракирти определенной лексической правке, употребив в одном случае слово rang bzhin

- ("свабхава", "своебытие"), а во втором – *ngobo nyid* ("сущность"): отсутствие своебытия есть сущность всех дхарм.
28. *Парибок А.В.* Атман // Индуизм, джайнизм, сикхизм, Словарь. М., 1996. С. 66-67.
 29. *Gadjin Nagao.* Foundational Standpoint of Madhyamika Philosophy. Albany: SUNY Series in Buddhist Studies, 1994.
 30. В настоящее время тождество двух Васубандху (абхидхармиста и йогачарина) можно считать установленным, поскольку в опубликованном несколько десятилетий тому назад трактате "Абхидхармадипа", написанном анонимным автором, современником Васубандху, упоминается о принятии последним Махаяны. Философское значение творений Васубандху (и как абхидхармиста, и как йогачарина) настолько велико, что в традиции он часто титулуется "вторым Буддой".
 31. Слово "виджняпти" может быть с небольшой натяжкой интерпретировано как "представление", "репрезентация" или "идеация" (*виджняптиматра* – "только лишь репрезентация" (представление, идеация).
 32. От этого названия (с добавлением суффикса "чжу и", аналогичного русскому "изм"), кстати, образовано и современное китайское слово "идеализм" – *вэйсишьючжуи*.
 33. Она дополняла другую классификацию – по источникам познания, к которым относились двенадцать аятан – шесть индрий (чувственных способностей восприятия) и шесть коррелирующих с ними объектов восприятий (вишая).
 34. Поскольку *манас* ранней Абхидхармы йогачарины называют мано-виджняной, седьмое сознание в этой школе обычно носит название *манас*.
 35. Интересно, что для обозначения эмпирического субъекта йогачара использует слово *грахака* – "ухватывающий", а для объекта – *грахья* ("ухватываемое"). То есть самым главным в субъектно-объектных отношениях для йогачаринов как буддистов остается аспект влечения, привязанности, аффективной омраченности субъекта, "цепляющегося" за чувственные объекты,
 36. В этом отношении огромный интерес представляет трактат Ртнакирти (вторая половина XI в.) "Доктрина многоаспектной недвойственности" ("Читра-адвайта ракаша вада").
 37. О философии йогачары и теории Татхагатагарбхи на русском языке см: *Игнатович Л.Н.* Буддизм в Японии. Очерк ранней истории. М., 1987 (гл. 3, разд. "Тракаты", "Учение школы Хоссо"); *Рудой В.И.* Введение в буддийскую философию // Васубандху. Абхидхармакоша (Энциклопедия Абхидхармы). Ч. I: Анализ по классам элементов. М., 1990. С. 37-41; *Сарамати.* Махаянский трактат о том, что в дхармовом мире нет различий / Пер. с древнекит., предисл., коммент. Е.А.Торчинова // Восток (Oriens). 1998. №3; Трактат о пробуждении веры в Махаяну / Пер. с кит., предисл. и коммент. Е.А.Торчинова. СПб., 1997; *Утехин И.В.* Учение виджнянавадинов о восьмом сознании // Мысль. Ежегодник Петербургской Ассоциации Философов. Вып. 1 (Философия в преддверии XXI столетия). СПб., 1997; *Щербатской Ф.И.* Теория познания и логика по учению позднейших буддистов. 2-е изд. Т. 1-2. СПб., 1995; *Щербатской Ф.И.* Буддийская логика. Введение // Щербатской Ф.И. Избранные труды по буддизму. М., 1988; *Янгутон Л.Е.* Единство, тождество и гармония в философии китайского буддизма. Новосибирск, 1995.
 38. Здесь уместно вспомнить Канта, учившего, что для нас "вещь в себе" (но не как таковая) пуста, поскольку мы не располагаем формами ее познания (как априорные формы чувственного созерцания, так и категории рассудка предназначены для познания только явлений, а не "вещей в себе").
 39. Подробнее см.: *Torchinov E.* The Doctrine of the Origin of Evil in Lurianic and Sabbatian Kabbalah and in the "Awakening of Faith" in Mahayana Buddhism // Kabbalah: Journal for the Study of Jewish Mystical Texts / Ed. by D.Abrahams and A.Elqayam. Vol. 5. 2000. P. 183-198. Проблема "теодицеи" и проблемы зла в буддизме, связанные с теорией гарбхи, см.: *Peter N. Gregory,* The Problem of Theodicy in the Awakening of Faith // Religious Studies. 22. 1985. P. 63-78; *Солонин К.Ю.* Учение Тяньтай о недвойственности // Петербургское востоковедение. Альманах. Вып. 8. СПб, 1998. С. 41-87.

40. Когда в феврале 1991 г. известный монах каллиграф Чу-гуан из монастыря Ханьшаньсы (г. Сучжоу, пров. Цзянсу, КНР) дарил мне свою каллиграфическую надпись с иероглифами *чан, лэ, во, цзин* (то есть постоянство, блаженство, "я", чистота), он заметил, что в этих четырех знаках выражена вся суть буддизма.
41. Солипсизм (от лат. *solis* – только и *ipse* – сам) обычно определяется как учение, утверждающее, что в мире существует только один субъект – я сам. Однако это не совсем точное определение, поскольку можно представить себе ситуацию (например, последствие некой глобальной катастрофы, когда выживет только один человек), когда данное утверждение будет истинным без какого-либо солипсизма. Точным определением солипсизма будет такое: "Солипсизм – это учение, утверждающее, что единственной реальностью является мой собственный психический опыт".

1.3

1. Подробнее см.: *Торчинов Е.А.* Даосско-буддийское взаимодействие (теоретико-методологические проблемы исследования) // Народы Азии и Африки. 1988. №2. С. 48-51.
2. Об этой полемике см.: *Радуль-Затуловский Я.Б.* Великий китайский атеист Фань Чжэнь // Ежегодник Музея истории религии и атеизма. Л., 1957. №1. С. 282-316; Буддийский взгляд на мир, СПб., 1994. С. 347-361 (раздел написан М.Е.Кравцовой); *Жэнь Цзюй*. Чжунго чжэсюэ ши (История китайской философии). Т. 2. Пекин, 1979. С. 268-292; *Хоу Вайлу, Чжао Цзибинь, Ду Госян, Цю Ханьшэн*. Чжунго сысян тунши (Общая история китайской идеологии). Т. 3. Пекин, 1957. С. 326-404; *Batazs E.* Chinese Civilization and Bureaucracy. Variations on a Theme. New York; L., 1964. P. 255-276; *Chen K.* Anti-Buddhist Propaganda during the Nan-Ch'ao // Harvard Journal of Asiatic Studies. 1952. Vol. 15.
3. Тайсё синею дайdzокё ("Трипитака" годов Тайсё). Т. 55. Токио, 1960. С. 43-48; см. также: *Link A.E.* The Taoist Antecedents of Tao-An's Prajna Ontology // History of Religions. Vol. 9. 1969-1970, №2-3. P. 200-215.

Интересно, что если в классическом индийском буддизме теория пустоты (шуньяты) несет в себе идею "неонтологичности" сущего и невозможности конструирования адекватной онтологии, то в рассуждениях Дао-аня концепция пустоты помещается в онтологический контекст, вследствие чего шуньята приобретает черты субстанциальности, противоположные ее исходным характеристикам.

4. *Сунь Чо*. Юй дао лунь (Иносказательные рассуждения о Дао-Пути) // Тайсё синею дайdzокё. Т. 52. 1960. С. 16.
5. *Schipper K.M.* The Taoist Body // History of Religions. 1978. Vol. 17, N 3-4. P. 358.
6. Любопытно сопоставление некоторых моментов учения поздних даосских философских текстов с ведантическими. Основанием для подобного сопоставления служит тот факт, что веданта во многом являлась реакцией брахманистского онтологизма на буддийский психологизм, причем сам этот онтологизм в содержательном плане (включая ценностные установки традиции) во многом был результатом усвоения плодов буддийской философской рефлексии, т.е. здесь присутствует механизм, возможно, близкий механизму трансформации даосизма под воздействием буддизма.

В позднедаосских философских текстах многие образы, заимствованные, видимо, из буддийских сочинений, приобрели специфически "ведантический" колорит: "Реальность (ши) не появляется и не исчезает. Например, отражение в воде может то появляться, то исчезать. Но если говорить о самой воде, то она поистине не появляется и не исчезает" ("Гуань Инь-цзы", гл. 2). Все цитаты из "Гуань Инь-цзы" здесь и ниже приводятся по изданию: "Гуань Инь-цзы". Сер. "Сыбу бэй яо" ("Важнейшие сочинения по четырем разделам"). Т. 152. Шанхай, 1936.

7. Так, А.Шопенгауэр пишет: "Здесь перед нами действительно очень отчетливо проступает родственность между жизнью и сном; не постыдимся же признать это после того, как эту родственность признали и высказали многие великие умы. Веды и Пураны не знают лучшего сравнения для всего познания действительного мира, который они называют покрывалом Майи, чем сон, и именно им пользуются чаще, чем другими. Платон не раз говорил, что люди живут как бы во сне и только философ стремится к бдению. Пиндар (2 ч., 135) утверждает: "Человек – сон тени", а у Софокла мы читаем: "Я вижу: мы все, сколько нас ни живет, лишь призраков легкие тени" (Аякс, 125). Рядом с ними достойнее всего поставить Шекспира:

Как		наши		сновиденья,
Так		созданы	и	мы,
и	жизни		краткой	дни

Объяты сном. (*Буря*, IV, 1)

И наконец, Кальдерон был настолько проникнут этим воззрением, что попытался выразить его в своей до известной степени метафизической драме "Жизнь есть сон" – *Шопенгауэр Л.* Мир как воля и представление. Т. 1. М., 1993. С. 154.

8. *Чжан Дао-цзы.* Шэнь бу ме лунь (Рассуждения о неуничтожимости духа) // Тайсё синёу дайцзюкё. Т. 52. С. 28.
 9. *Ло Цзюнь-чжан.* Гэн шэн лунь (О будущей жизни) // Тайсё синёу дайцзюкё. Т. 55. С. 27.
 10. Там же.

В этом же сочинении Ло Цзюнь-чжан использует традиционную китайскую концепцию универсальности перемен (*и, бянь, хуа*) для обоснования учения о перерождениях: все сущее умирает и вновь возрождается (например, травы и деревья осенью и весной), и человек не составляет исключения. Вечная же основа духа гарантирует участие человека в процессе цикла "смерть – новое рождение".

В связи с этим небезынтересно отметить два момента: 1) доктрина перерождений, не являвшаяся предметом рефлексии в Индии, становится таковой в Китае, причем благодаря отсутствию рационального индийского основания она укореняется в Китае в традиционных категориях нативной культуры и с позиций носителей данной культуры; 2) субстратная китайская доктрина трансформаций – перемен всего сущего имела принципиально иную аксиологическую направленность, чем идея сансары, поскольку содержала скорее положительную коннотацию. Не исключено, что именно это влияние ценностных ориентации субстратной культуры привело к тому, что фундаментальная буддийская доктрина страдания (*дуккха*) как основной характеристики сансары оказалась малопопулярной в китайских буддийских сочинениях, и отношение их авторов к идее смертей-рождений скорее можно описать словами из известной песни Вл. Высоцкого: "Удобную религию придумали индусы, что мы, отдав концы, не умираем насовсем".

11. Об этом см.: *Комиссарова Т.Г.* "Монах не должен кланяться императору". Из буддийской полемики IV-VI вв. // Буддизм и государство на Дальнем Востоке. М., 1987; *Хуэй-юань.* Монах не должен оказывать почести императору / Пер. с кит. А.С.Мартынова // Буддизм в переводах. Альманах. Вып. 2. СПб., 1993. С. 179-191.
 12. Выполненный мной полный перевод трактата Цзун-ми "О началах человека" см.: *Цзун-ми.* Чаньские истины. СПб., 1998; *Философия буддизма Махаяны* / Предисл., пер., коммент. Е.А.Торчинова. СПб., 2001. Перевод выполнен по изданию: Тайсё синёу дайцзюкё (Трипитака годов Тайсё). Т. 45, №1881. Токио, 1968. С. 707-710.

2.1

1. См.: *Малкольм Н.* Состояние сна. М., 1993.
2. В моей монографии "Религии мира: опыт запредельного (трансперсональные состояния и психопрактика)" (СПб., 1997) я подробно рассмотрел исторически существовавшие типы и формы мистического (трансперсонального) опыта и в заключение (С. 375-377) предложил типологию и классификацию соответствующих состояний и методов их достижения, при этом, однако, воздерживаясь от анализа проблемы онтологической релевантности этого опыта, к которой обращаюсь здесь.
3. Там же. С. 27-28.
4. *Фуко М.* История безумия в классическую эпоху. С. 144.
5. Подробно см.: *Гроф С.* За пределами мозга. Рождение, смерть и трансценденция в психотерапии. М., 1993. С. 33-43.
6. Слово "мистик" и производные от него я при их употреблении (чего я стараюсь, по возможности, избегать) буду брать в кавычки из-за их неадекватности и превращения их в своего рода жупел, препятствующий серьезному рассмотрению явлений, несовершенными сигнификатами которых эти слова являются.
7. *James W.* Essays in Radical Empiricism. N.Y., 1912. Для У.Джеймса быть радикальным эмпириком означает не исключать из своих построений ни одного элемента непосредственного опыта и не включать ни один элемент, не данный в непосредственном опыте. А к непосредственному опыту он относил не только данные чувственных восприятий, но и внутренний психический опыт, психические состояния и собственно мистический опыт.
8. Пиковый опыт может быть также назван "нулевым опытом" (zero experience), по выражению Агехананда Бхарати: *Bharati A.* The Light at the Center: Context and Pretext of Modern Mysticism. Santa Barbara, Calif.: Ross Erickson, 1976.
9. Доскональный анализ понимания идеи недвойственности (*адвайта, адвая, бу эр*) в брахманизме/индуизме, буддизме и даосизме см.: *Loy D.* Nonduality. A Study in Comparative Philosophy. New Haven and L.: Yale University Press, 1988.
10. *Pike N.* Mystic Union. An Essay in the Phenomenology of Mysticism. Ithaca and London: Cornell University Press, 1992. P. 93.
11. *Forman R.K.C.* Introduction: Mystical Consciousness, the Innate Capacity, and the Perennial Philosophy // The Innate Capacity. Mysticism, Psychology and Philosophy / Ed. by Robert K.C. Forman. New York: Oxford University Press, 1998. P. 12-18; *Pike N.* Op. cit. P. 94.
12. *Forman R.K.C.* Op. cit. P. 13.
13. *Dennett D.C.* Consciousness Explained. Boston, Toronto, London: Little, Brown and Company, 1991.
14. Автор выражает глубокую искреннюю благодарность московскому философу и религиоведу Юрию Тихонравову за его исключительно ценные консультации по вопросам теории Деннетта.
15. *Dennett D.C.* Consciousness Explained. P. 16-17.
16. При предложенном здесь подходе возражение, согласно которому субъект включен в реальный мир, а сам субъект, в свою очередь, включает в себя мир идеальный, являющийся отражением реального мира (фанерой), совершенно некорректно, поскольку концепция чистого, или абсолютного, опыта снимает оппозицию реального/идеального, и мы можем говорить об одном и том же мире, который есть опыт.
17. Выдающийся российский буддолог О.О.Розенберг указывает, что аналогичный подход характерен для буддийской мысли, рассматривающей живое существо вместе с содержанием его восприятий: нет ни "солнца", ни "человека" по отдельности, но есть "человек, видящий солнце". При этом реальность внешнего мира отнюдь не отрицается, просто буддисты никогда не рассматривали его "в себе", ограничиваясь лишь рассмотрением соотношенности субъекта и внешнего мира, как интериоризированного субъектом в процессе восприятия в качестве объектного аспекта психики человека: "Говорится исключительно о том, что человеческое существо, переживающее такие-то явления – видящее, например, солнце, – со-

- стоит из таких-то элементов, находящихся в таких-то взаимоотношениях и т.д. Анализу подвергается только человек, видящий солнце, а не человек и солнце отдельно". – *Розенберг О.О.* Проблемы буддийской философии // *Розенберг О.О.* Труды по буддизму. М., 1991. С. 90.
18. *Соловьев В.С.* "Понятие о Боге" // Спиноза Б. Этика. СПб., 1993. С. 230.
 19. *Соловьев В.С.* "Понятие о Боге" // Спиноза Б. Этика. СПб., 1993. С. 246.
 20. Здесь уместно снова вспомнить исследования эстонского биолога и философа Я.И.Икскуля, занимавшегося специально проблемой отношения организма к среде его обитания.
 21. "...поэтому путь к той собственной внутренней сущности вещей, в которую мы не можем проникнуть извне, открыт нам изнутри, словно подземный ход, тайный доступ, который измена внезапно открывает нам в крепость, недоступную натиску извне. Вещь в себе как таковая может достигнуть сознания только совершенно непосредственно, в силу того, что она сама осознает себя; пытаться познать ее объективно равносильно требованию противоречивого". – *Шопенгауэр А.* Мир как воля и представление. Т. 2. М., 1993. С. 264.
 22. Турья (турия) – так называемое "четвертое состояние сознания", в котором реализуется истинное Я – Атман. Оно как бы синтезирует в себе три эмпирических состояния сознания – бодрствование, сон со сновидениями и глубокий сон, будучи одновременно трансцендентно им.
 23. Упанишады / Пер. с санскрита, предисл. и коммент. А.Я.Сыркина. М., 1992. С. 150-151.
 24. С одной стороны, перевод слова "атман" как "я" абсолютно правилен, ибо указывает на глубоко укоренившееся в индийской философии представление об имманентности абсолютного психике субъекта, но, с другой стороны, он и вводит в заблуждение – Атман, конечно, никогда не может быть объектом (взгляд на истинно-сущее, или Абсолют вообще неправомерен), но это и не субъект, поскольку он предшествует какой-либо субъект-объектной дихотомии; он адвайта – недвойственный.
 25. *Мейстер Экхарт.* Духовные проповеди и рассуждения. М., 1991. С. 148-149.
 26. Об этой проблеме см. также: *Торчинов Е.А.* Религии мира. С. 75-78.
 27. *Налимов В.В.* В поисках иных смыслов. М., 1993. С. 37.
 28. Собственно, такими искателями "единства" считало себя и подавляющее число самих "мистиков". Несколько особняком стоит здесь буддийская тантрическая традиция махасиддхов ("великих совершенных"), делавших крайний вывод из философии йогачара: согласно их учению, и сансара (мир явлений) и нирвана есть не что иное, как различные состояния сознания, тогда как единственная реальность – природа самого сознания (*चित्तатва*); они утверждали, что одно и то же сознание есть источник и сансары и нирваны, и следовательно, всего, что бы то ни было; все – состояния сознания, а онтологически реальное – только сама природа этого сознания. К этой позиции приближается и чань/дзэн-буддизм.
 29. *Forman R.F.C.* Op. cit. P. 28.
 30. Так, А.Бхарати сообщает, что хотя мистические пиковые ИСС становятся доктринально и социально значимыми только в развитых религиозных традициях, фиксирующих их текстуально, подобный опыт наличествует (без какой-либо фиксации или придания ему существенного значения) уже в примитивных культурах. Он встречал "не индуизированных" (то есть не испытавших влияния индуизма) шаманов и медиумов среди этнической группы санталов в Чотанагпуре (Индия), которые были "подлинными мистиками" (то есть обладали "нулевым опытом"), хотя большинство шаманов, замечает он же, вовсе не мистики. См.: *Bharati A.* Op. cit. P. 145.
 31. *Franklin R.L.* Postconstructivist Approaches to Mysticism // *The Innate Capacity. Mysticism, Psychology and Philosophy* / Ed. by Robert K.C. Forman. New York: Oxford University Press, 1998. P. 233-234.
 32. *Stace W.T.* Mysticism and Philosophy. Los Angeles: Jeremy P. Tarcher, INC., 1960. P. 130-133.

33. Ibid. P. 134-206. Эта часть книги Стэйса имеет характерное название "Проблема объективной референции" (The Problem of Objective Reference).
34. Ibid. P. 277-306.
35. Эта проблема была затронута в интересной новаторской монографии В.Б.Касевича "Буддизм. Картина мира. Язык" (СПб., 1996); см. также: *Forman R.K.C. "Of Capsules and Carts": Mysticism, Language and Via Negativa // Journal of Consciousness Studies, Controversies in Science and Humanities. 1994. Vol. 1, N 1. P. 38-49.*
36. *Stace W.T. Op. cit. P. 299-303.*
37. Ibid. P. 297, Альтернативную интерпретацию предлагает Н.Пайк (*Pike N. Op. cit. P. 94-101*),
38. *Burton D. Emptiness Appraised. A Critical Study of Nagarjuna's Philosophy. London: Curzon, 1999. P. 55-56.*
39. *Williams P. Non-Conceptuality, Critical Reasoning and Religious Experience: Some Tibetan Buddhist Discussions // Philosophy, Religion and the Spiritual Life / Ed. By Michael McGhee. Cambridge: Cambridge University Press, 1992. P. 190.*
40. Сила этой функции побуждения определяется как связью *самой* доктрины с психотехническим опытом, так и социальным статусом психопрактики в данном обществе. Например, в Индии, где социальный статус и престиж психотехнической практики был очень высоким, монахи и отшельники были высокопочитаемой группой населения, а религиозные доктрины – тесно и непосредственно связанными с психопрактикой, сила побуждения этих доктрин (и в индуизме/брахманизме, и в буддизме, и в джайнизме) к занятиям психопрактикой была чрезвычайно велика.
41. *Stace W.T. Op. cit. P. 31-40; Forman R.K.C. "Of Capsules and Carts": Mysticism, Language and Via Negativa. P. 48.*
42. *Зильберман Д.Б. Откровение в адвайта-веданте как опыт семантической деструкции языка // Вопросы философии. 1972. №5.*
43. Это происходит из того, что главной функцией языка является его коммуникативная функция, обеспечивающая общение между людьми. Именно она обуславливает экстравертный характер языка.
44. Поклонение Будде Амитабхе/Амиде.
45. Поэтому во многом правы неопозитивисты, упрекающие метафизику в злоупотреблении языком: "О чем невозможно говорить, о том следует молчать", – *Витгенштейн Л. Логико-философский трактат, 7 // Витгенштейн Л. Философские работы. Часть I. М., 1994. С. 73.*
46. *Gimello R. Mysticism in its Context // Mysticism and Religious traditions. N.Y., 1983. P. 85.*
47. См. также: *Forman R.K.C. "Of Capsules and Carts": Mysticism, Language and Via Negativa. P. 41.*
48. Интересно, что в Индии, где йогический гносис (*джняна*) зачастую рассматривался как высшая форма познания, ссылки на йогический трансперсональный опыт в ходе философского диспута запрещались как по причине его несообщаемости, так и из-за возможности различных интерпретаций в терминах к доктринам любой из дискутирующих школ.

Интересно и следующее суждение А.Шопенгауэра: "Мистик противоположен философу тем, что он исходит изнутри, философ же – извне. Мистик отправляется из своего внутреннего, позитивного, индивидуального опыта, в котором он обнаруживает себя вечной, единой сущностью и т.д. Однако сообщить он может лишь свои убеждения и ему приходится верить на слово; следовательно, убедить он не может. Напротив, философ исходит из общего всем, из объективного, доступного всем явления и из фактов самосознания, присущих каждому", – *Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. Т. 2. С. 598.*

49. *Katz S.T. Language, Epistemology and Mysticism // Mysticism and Philosophical Analysis. N.Y., 1978. P. 46.*

50. Один буддийский монах во Вьетнаме XIII в, сказал императору Чан Тхай-тонгу, пришедшему в его горную обитель и заявившему, что он пришел в горы, чтобы найти Будду: "В горах нет Будды. Он только в твоём сердце/уме, и кроме твоего сердца, нигде никакого Будды нет".
51. В своей книге "Религии мира: опыт запредельного (трансперсональные состояния и психопрактика)" я попытался показать что трансперсональный опыт лежит в основе феномена религии.

2.2

1. Данная часть написана мной в соавторстве с моим учеником, соискателем кафедры философии и культурологии Востока философского факультета Санкт-Петербургского государственного университета Павлом Валерьевичем Берсневым, которому и принадлежит ее основная идея.
2. Кибернетика – наука об управлении – появилась как обобщение опыта управления в технике.
3. Синергетика (в пер. с греч. означает "совместное действие") – изучает математические модели явлений самоорганизации.
4. Психофармакология – смежная дисциплина, сформировавшаяся на базе психиатрии и фармакологии. Психофармакология занимается изысканием и синтезом, экспериментальным и клиническим изучением психофармакологически активных химических веществ преимущественно органического происхождения, способных оказывать действие на различные сферы психической деятельности человека на уровне синаптических образований, нейрогормонов и ферментов центральной нервной системы.
5. Основоположник нейропсихологии – А.Р.Лурия (1902-1977). Нейропсихология определяется как наука, "которая изучает физиологию психических функций и взаимоотношения мозга, тела и поведения живых организмов в соотношении с окружающей средой" (определение Международной организации по психофизиологии. 1982 г.).
6. В данной работе религиозный опыт понимается следующим образом: "Под религиозным опытом мы будем понимать те переживания и состояния сознания, которые обычно относятся религиоведением к области мистики и которые являются объектом достаточно пристального внимания со стороны представителей глубинной психологии, прежде всего К.Г.Юнга и трансперсональных психологов (С.Гроф, К.Уилбер и др.). См.: *Торчинов Е.А.* Религии мира. С. 12. Область мистики в данном случае понимается как сфера трансперсональных переживаний. Как пишет Станислав Гроф, имея в виду трансперсональные явления: "Общим знаменателем этой богатой и разветвленной группы необычных переживаний является ощущение индивида, что его сознание расширилось за пределы Эго и трансцендировало границы времени и пространства". *Гроф С.* За пределами мозга. М., 1993. С. 58,
7. В данном случае термин "объективный" следует понимать как относящийся к объектам исследования естественно-научными методами, в отличие от субъективного философского метода, в котором, например, мышление постигается средствами самого процесса мышления. Но и в том и в другом случае мы имеем дело с субъективным восприятием в том смысле, что любой опыт, в том числе и научный, дан нам в нашем восприятии. Мы не можем зафиксировать того, что не находится в сфере нашего восприятия. Пресловутый опыт с фотографированием какого-либо объекта в тот момент, пока мы не видим этот объект, не является доказательством существования чего-либо независимо от субъекта восприятия. Ведь пока мы не увидим фотографию того объекта, мы не можем утверждать, что этот объект существует, а когда мы увидели фотографию, она (плюс мысли о ней и том объекте, который она запечатлела) становятся достояниями нашего субъективного восприятия.
8. Древние китайцы считали сердце (*синь*) мыслящим (а не чувствующим) органом: словом "сердце" китайские буддисты переводили санскритское слово *читта* ("сознание", "психика"). "Сердце" также играло ключевую роль в представлениях

православных мистиков, исихастов. Поскольку через сердце циркулирует кровь, которая трактуется в Библии как носитель жизни, то его исихасты и считали центром всех человеческих сил. В своей психопрактике исихасты концентрировали внимание на "духовном сердце", располагавшемся, как они считали, в области физического сердца (см.: *Торчинов Е.А.* Религии мира. С. 345),

9. *Платон*. Собр. соч.: В 4 т. Т. 2: Федон. С. 55.
10. *Сергеев Б.Ф.* Парадоксы мозга. Л., 1985. С. 47.
11. *Друри Н.* Трансперсональная психология. Львов, 2001. С. 10.
12. "В этой научной позиции, – писал Скиннер в 1974 г., – нет места для личности как истинного автора или инициатора поступков".
13. Станислав Гроф отмечает такие работы, в которых наблюдается сближение науки и мистицизма: "Дао физики" и "Поворотный пункт" Фритьофа Капры; "Медиум, мистик и физик" Лоренса Ле-Шана; "Рефлексивная Вселенная" и "Геометрия смысла" Артура Янга; "Мастера танца У-Ли" Гарри Зукава; "Наука о разуме: азбука физики сознания" Ника Геберта; "Квантовый скачок" Фреда Вольфа; "Выслеживание дикого маятника" Ицхака Бентова.
14. Трансперсональную психологию называют "четвертой силой" – после фрейдизма, бихевиоризма и гуманистической психологии. Гуманистическая психология, которая прежде всего базируется на трудах Абрахама Маслоу (1908-1970), также проявляла особый интерес к духовным ценностям как необходимой составляющей цельной человеческой личности, а также к психике здоровых и творческих людей (вместо прежнего интереса психологии лишь к невротикам, психотикам и пр. больным людям). Маслоу подверг критике подход Фрейда, который смотрел на человека как на обреченную марионетку в руках базисных инстинктов. Не мог согласиться Маслоу и с позицией бихевиоризма, в котором поведение людей сводилось к сложным реакциям на раздражители внешней среды.

Можно еще упомянуть, что в эволюции Движения за Развитие Человеческого Потенциала существенную роль сыграла экзистенциальная психология. Главой этого направления был Ролло Мэй. Базировалось это направление прежде всего на философии Серена Киркегора и феноменологии Эдмунда Гуссерля. Основное внимание экзистенциальная философия уделяла уникальности человеческой личности. Главной ошибкой этого направления был ограниченный интерес лишь к эго человека, который не осуществляет попыток трансценденции за пределы этого эго. Отсюда на фоне острого переживания конечности человеческой жизни приходит чувство бессмысленности и абсурдности существования.

15. См., например: *Гроф С.* Космическая игра. М., 1997. С. 155.
16. *Лилли Дж.* Центр циклона. Киев: София, Ltd., 1993. С. 97.
17. И.П.Павлов выделял у человека восемь анализаторов: зрительный, слуховой, вестибулярный (или стато-кинетический), вкусовой, обонятельный, кожный (обеспечивающий температурную и тактильную чувствительность), двигательный (или проприоцептивный, обеспечивающий восприятие сигналов от опорно-двигательного аппарата) и висцеральный (или interoцептивный, воспринимающий информацию от внутренних органов и внутренней среды организма).
18. *Друри Н.* Трансперсональная психология. Львов, 2001. Цит. по: Ornstein R. The Psychology of Consciousness. Cape, 1975. P. 17.
19. *Друри Н.* Трансперсональная психология. С. 25. Цит. по: *Pribram K.* The Holographic Hypothesis of Brain Functioning // S.Grof (ed.). Ancient Wisdom, Modern Science, State University of New York Press, 1984. P. 178-179.
20. Там же. С. 21. Цит. по: *Pribram K.* The Holographic Hypothesis of Brain Functioning. P. 178.
21. Там же. С. 22. Цит. по: *Pribram K.* Behaviorism, Phenomenology and Holism // The Metaphors of Consciousness / Ed. P.S.Valle, R. von Eckartsberg. Plenum Press. 1981. P. 148.

22. Научение – совокупность процессов, обеспечивающих выработку и закрепление форм реагирования, адекватных физиологическим, биологическим и социальным потребностям.
23. *Шовен Р.* Поведение животных. М., 1972.
24. *Правоторов Г.В.* Зоопсихология для гуманитариев. Учебное пособие. Новосибирск, 2001. С. 102.
25. Синапс (от греч. synapsis – "соприкосновение", "схватывание", "соединение") – место соединения нервных клеток друг с другом.
26. *Блум Ф., Лейзерсон А., Хофстедтер Л.* Мозг, разум и поведение. М., 1988.
27. *Юнг К.Г.* Психологические типы. СПб.; М., 1995. Разделы 761-768.
28. Биологический энциклопедический словарь. М., 1989. С. 417.
29. *Прибрам К.* Языки Мозга. Экспериментальные парадоксы и принципы нейропсихологии. М., 1975. Цит. по: *Lashley K.S.* In: Search of Engram. B: Society for Experimental Biology (Grt. Britain) Psychological Mechanisms in Animal Behavior. N.Y. Academic, 1950. P. 501.
30. *Прибрам К.* Языки Мозга. С. 64.
31. Опыты с крысами показали огромную роль эмоций в качестве мотивации для интенсивной рассудочной деятельности. Когда крысам нужно было решить определенную задачу (прохождение через специально сконструированный лабиринт), то пищи в качестве стимула для этой логической операции оказалось недостаточно. Но когда в качестве стимула для решения этой задачи выступала кнопка, запускавшая раздражение "центров удовольствия" посредством электродов в мозге крыс, эти крысы начинали "думать" куда быстрее и решали задачу с лабиринтом, чтобы добраться до "вожделенной" кнопки. См.: *Правоторов Г. В.* Зоопсихология для гуманитариев. Учебное пособие. Новосибирск, 2001. С. 74.
32. *Гроф С.* Области человеческого бессознательного. С. 169-173.
33. Мана – универсальная безликая сила, вера в которую широко распространена в Полинезии и других частях Океании. Полинезийцы верили, что обладание маной приносит человеку успех в его деятельности. Наибольшей маной островитяне наделяли вождей и жрецов. – Сказки и мифы Океании. М.: Наука, 1970.
34. Магия, наука и религия // Б.Малиновский. Магический кристалл: Магия глазами ученых и чародеев. М., 1992. С. 90.
35. Например, у брахманистов-непали в 9-13 лет наступал этап ученичества, для чего надо было пройти сложные обряды посвящения (высшие касты), у неваров-буддистов церемония совершеннолетия отмечалась для группы мальчиков до 13 лет и т.д. (см.: *Ершова Г.Г.* Древние майя: уйти, чтобы вернуться. М., 2000). Даже паспорт в современной России выдают в четырнадцать лет.
36. *Ершова Г.Г.* Древние майя: уйти, чтобы вернуться.
37. Священные письма майя: Пополь-Вух: Рабиналь-ахи / Пер. Р.В.Кинжалова; *Диего де Ланда.* Сообщение о делах в Юкатане / Пер. Ю.В.Кнорозова. СПб., 2000. С. 115.
38. Священные письма майя. С. 117.
39. БДГ – быстрые движения глаз. На англ. звучит как REM – rapid eyes movement. БДГ является характерным признаком "быстрого" сна наряду с такими признаками, как эрекция полового члена, активация вегетативных функций.
40. *Друри Н.* Трансперсональная психология. С, 147.
41. *Nervberg A., d'Aquili E.* Why God Won't Go Away: Brain Science and the Biology of Belief. Ballantine, 2001.
42. New Scientist. 1994. 19 Nov. P. 29.
43. Психоделик – термин, введенный в оборот исследователем LSD Хамфри Осмондом, в дословном переводе с греческого означает "расширяющий сознание" или "проявляющий психику" от *psyche* и *delos* "явный", "видимый".
44. Помимо дыхательных практик древних религий и наук, таких как пранаяма, особые техники дыхания в даосизме, буддизме, христианстве и т.д., следует отметить современную методику, разработанную доктором Станиславом Грофом и его супругой и названную ими "холотропным дыханием". Это простой и эффективный метод достижения "синдрома гипервентиляции" и изменения биохимических процессов

мозга (торможение функций коры головного мозга и усиление действия более древних частей мозга), в результате чего открывается доступ в иные состояния реальности (см.: *Гроф С.* Психология будущего. М., 2001. С. 254).

45. Непосредственно связанное со "священным дыханием" сакральное слово, речь, песнопения в данном контексте становятся более понятными. Ангельские слова, например, можно рассматривать как специфическую настройку на определенное небесное восприятие, на "волну" соответствующих Небес, а не как прихоть какого-то божества, одержимого манией величия.
46. В настоящее время для ввода в *иное* состояние сознания шаманский бубен используется, например, знаменитым профессором антропологии Майклом Харнером. Майкл Харнер перешел границы теоретического изучения шаманизма и стал одним из основоположников неошаманизма XX в. Его девиз: "Стать шаманом может каждый".

Отметим также, что в результате исследований индейцев салиш, проводившихся Вольфгангом Г.Жилеком, было обнаружено, что частота ударов шамана в бубен находится на частоте тета-волн (5-7 Гц), и это соответствует режиму мозга во время сна или транса.

47. *Hemi-Sync* (сокращение от *hemispheric synchronization* – "синхронизация работы полушарий мозга") – представляет собой определенные звуковые сигналы, помогающие одновременно вызывать в обоих полушариях мозга идентичные волновые режимы. Когда ухо слышит определенный тип звукового сигнала, мозг обычно начинает "резонировать", то есть откликаться на него сходными электрическими сигналами. Известно, что различные ритмы деятельности мозга указывают на разнообразные состояния сознания (например, бодрствование или сон); таким образом, соответствующие звуковые сигналы способны помочь человеку перейти в то или иное состояние сознания.

Однако *Hemi-Sync* обеспечивает еще один важный шаг в этом процессе. Уши направляют мощные нервные сигналы в противоположные полушария мозга (по схеме "крест-накрест"). Если в каждое ухо подать независимые звуковые импульсы (чтобы обеспечить независимость, сигналы подаются через наушники), полушариям мозга придется достичь согласия и "услышать" некий третий сигнал, который представляет собой разницу между двумя исходными звуковыми импульсами. Например, если одно ухо слышит звук на частоте 100, а другое – на частоте 125, то мозг в целом качнет вырабатывать частоту, равную 25. Конечно, это не настоящий звук, а электрический сигнал, и он возникает лишь тогда, когда оба полушария действуют сообща. Такой искусственно вызванный сигнал размещается в достаточно узкой полосе частот и обычно имеет удвоенную амплитуду (интенсивность) в сравнении с типичной ЭЭГ.

Если сигнал с частотой 25 вызывает определенное состояние сознания, то весь мозг в целом, то есть оба полушария, одновременно переходит к одинаковому состоянию. Самое важное заключается в том, что этим состоянием можно управлять, изменяя подаваемые звуковые сигналы. Кроме того, такое состояние можно освоить, а затем, при необходимости, восстанавливать по памяти.

48. *Ершова Г.Г.* Древние майя: уйти, чтобы вернуться. С. 381.
49. *Торчинов Е.А.* Религии мира. С. 67.
50. "Неужели не знаете, что все мы, крестившиеся во Христа Иисуса, в смерть Его крестились? Итак, мы погреблись с Ним крещением в смерть, дабы как Христос воскрес из мертвых славою Отца, так и нам ходить в обновленной жизни. Ибо если мы соединены с Ним подобием смерти Его, то должны быть соединены и подобием воскресения, зная то, что ветхий наш человек распят с Ним, чтобы упразднено было тело греховное, дабы нам не быть уже рабами греху; ибо умерший освобожден от греха. Если же мы умерли со Христом, то веруем, что и жить будем с

- Ним, зная, что Христос, воскреснув из мертвых, уже не умирает: смерть уже не имеет над Ним власти. Ибо что Он умер, то умер однажды для греха; а что живет, то живет для Бога" (Рим. 6:3-10).
51. *Арнольд Ван Геннеп*. Обряды перехода. М., 1999. С. 15.
52. New Age ("Нью Эйдж") – эклектичное популярное образование XX в., в котором, как пишет Невилл Друри, "одинаково широко пропагандируется лечение кристаллами, "сбалансированность чакр", поощряется формирование сознания успеха, "продуцируется" нескончаемый поток "духовных учителей", обучающих мудрости или стоящих во главе хорошо организованных ашрамов. Люди, занимающие определенное положение в обществе, для которых расширение сознания, по существу, означает увеличение их доходов, проявляют интерес к "Нью Эйдж" лишь потому, что оно обещает материальное богатство и конец нищете". Пожалуй самым ярким положительным достижением "Нью Эйджа" можно считать музыку, в которой сочетаются этнические мотивы с использованием современных электронных инструментов. В отличие от "народного" "Нью Эйджа", Движение за Развитие Человеческого Потенциала имеет академическое происхождение, с ним связаны имена таких выдающихся ученых, как Уильям Джеймс, Карл Юнг, Альфред Адлер, Абрахам Маслоу, Станислав Гроф, Джон Лилли и многие другие. См.: *Друри Н.* Трансперсональная психология.
53. Конечно, в строгом смысле "Религия Танцующих Духов" выходила за рамки шаманизма. Как отмечает Мирча Элиаде, отсутствие посвящения и традиционного тайного обучения в достаточной степени отличает ее от шаманизма. Но все же наличие практически всех существенных элементов традиционного шаманизма – экстатические путешествия, восхождения на Небеса и т.д. – позволяют говорить о своеобразном "коллективном шаманизме". *Элиаде М.* Шаманизм: архаические техники экстаза. Киев, 2000. С. 299.
54. Кактус Сан-Педро (*Trichocereus pachanoi*). – В настоящее время используется нарезанным на кусочки и отваренным в течение семи часов в воде. В Боливии носит название *ачума*.
55. Как отмечает Элиаде, "между магической субстанцией, невидимой, но ощутимой массой, и стрелами, кольцами, горными кристаллами, которыми начинен шаман, нет различия по существу. Эти предметы материализуют силу шамана, которая во многих племенах представляется в более туманной и несколько абстрактной форме магической субстанции". – *Элиаде М.* Указ. соч. С. 61.
56. *Элиаде М.* Указ. соч. С. 69-70.
57. Там же. С. 90.
58. Там же. С. 130.
59. Отметим также, что эскимосы, которые, в отличие от пассивного созерцания того, как скелет посвящаемого лишают плоти духи болезней (сибирский шаманизм), сами, после долгой аскезы, благодаря личным усилиям по концентрации освобождения свой скелет от плоти (с помощью силы, "которую получает его мысль от сверхъестественного"). Но в любом случае, отмечает Элиаде, "доведение до состояния скелета означает преодоление простого смертного состояния и следовательно, освобождение от него". Наследие шаманской "редукции тела к скелету" отчетливо видно в тибетской практике Чод, когда человек предлагает себя на съедение демонам в танце (!) под бой барабана (!), сделанного из человеческого черепа, и звуки трубы из берцовой кости, и в другой тантрической практике, когда йогин должен визуализировать гневную демоницу-дакиню, сдирающую с него кожу, а также созерцать свой обнаженный скелет.
60. Ср. с легендой народа киче из "Пополь-Вух" о способностях восприятия первых людей.
61. *Rasmusseti K.* Intellectual Culture of Iglulik Eskimo. P. 119. Цит. по: *Элиаде М.* Указ. соч. С. 95.
62. *Друри Н.* Трансперсональная психология. С. 37.
63. *Roth H.L* The Natives of Sarawak and British North Borneo. 1968. Vol. 1. P. 281. Цит. по: *Друри Н.* Трансперсональная психология. С. 35.
64. *Элиаде М.* Указ. соч. С. 280.

65. Махабхарата. (Философские тексты). 2-е изд. Ашхабад: Ылым, 1981. Разд. "Санкхья и Йога". С. 176.
66. Практику управления дыханием для достижения мистических переживаний использовали не только йога и даосы. Особые дыхательные упражнения в сочетании с концентрацией внимания и безмолвной молитвой практиковались православными мистиками. "Так как у тех, кои недавно вступили в подвиг сей, ум и будучи собираем внутрь, часто отскакивает вовне, а им должно так же часто тотчас опять возвращать его внутрь, а он, у не навывших еще сему делу, ускользает, как крайне подвижный и трудно удерживаемый вниманием в созерцании единого, то некоторые советуют им воздерживаться от частого дыхания и несколько сдерживать его, чтобы вместе с дыханием и ум удерживать в себе, пока, с Божиею помощью, через навывновение в сем, приучив ум не отходить на окружающее и не смешиваться с тем, сделать его сильным к сосредоточению на едином". *Торчинов Е.А.* Религии мира. Опыт запредельного. С. 344. Цит. по: Добротолюбие. Т. 5. Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1993. С. 249-250.
67. Кортико-висцеральный (от лат. cortex, corticis – "кора" + лат. viscus, visceris – "внутренность"), то есть относящийся к взаимодействию коры головного мозга и процессов внутри организма.
68. Махабхарата. (Философские тексты). Там же. С. 197.
69. Патанджали так описывает психологические эффекты санъямы (санъяма – три высшие ступени йогического сосредоточения: дхарана, дхьяна и самадхи): знание прошлого и будущего, знание прошлых рождений, знание чужой ментальности, невидимость, пробуждение в людях дружелюбия и других чувств, способность приобретения дополнительных сил, познание сути Вселенной, расположения звезд и их движения, знание строения тела, устранение голода и жажды, полная неподвижность, видение сверхъестественных существ, всеведение, постижение природы сознания и многочисленные другие паранормальные способности. См. гл. 3 "Йога-сутры" Патанджали с комментариями Вьясы ("Вьяса-бхашья"). См. также: *Торчинов Е.А.* Религии мира. С. 201.
70. Классическая йога ("Йога-сутры" Патанджали и "Вьяса-бхашья") / Пер. с санскр., введ., коммент. и реконструкция системы Е.П.Островской и В.И.Рудого. М., 1992. С. 182.
71. Классическая йога ("Йога-сутры" Патанджали и "Вьяса-бхашья"). С. 244.
72. Переход из одного типа существования в другой – это и есть "смерть-возрождение". Причем воскресение есть не простое обновление старого, но действительно обретение нового тела и нового бытия. Этот процесс имеет силу в обоих направлениях. Так, с грехопадением человечество умерло в тот же день, лишившись плоти эдемской и получив "одежды кожаные" и проклятую землю, на которой произрастают "терние и волчцы". Глаза, которые открылись у Адама и Евы, в данном контексте можно истолковать как новый взгляд на мир. И хотя этими же "глазами" обладает и Бог, все же человек не видит многого другого. Именно поэтому Бог не хочет, чтобы люди "закрепились" в этом состоянии, вкусив от "древа жизни".
73. *Торчинов Е.А.* Даосизм. "Дао-Дэ цзин" / Пер. Е.А.Торчинова. СПб., 1999. С. 25.
74. Тело как способ бытия в мире рассматривается в работе Мориса Мерло-Понти "Феноменология восприятия".
75. Искусство любви: Антология / Сост., предисл., коммент. Р.Светлова. СПб.: Амфора, 2002. С. 194.
76. *Элиаде М.* Йога: бессмертие и свобода. СПб., 1999. С. 371.
77. *Торчинов Е.А.* Религии мира. С. 245.
78. Как писал автор знаменитой пьесы "Носороги" Эжен Ионеско, близкий друг Мирча Элиаде: "...бесконечность, лабиринт, который есть образ бесконечности и который мы находим и у Кирико, и у Кафки. Лабиринт – это ад, это время, это пространство, это бесконечность, тогда как рай, напротив, – цельный сферический мир, в котором "заключено все", он ни конечен, ни бесконечен, проблема конечного и бесконечного здесь просто не возникает" (*Эжен Ионеско*. Между жизнью и сновиде-

- нием. Беседы с Клодом Бонфуа. Фрагменты книги / Пер. с фр. И.Кузнецовой // Иностранная литература. 1997. №10).
79. Из мандейских текстов. Цит. по: От берегов Босфора до берегов Евфрата // Антология ближневосточной литературы I тысячелетия н.э. / Пер., предисл. и коммент. С.С.Аверинцева. М., 1994. С. 28.
 80. Ирано-таджикская поэзия / Пер. Л. Пеньковского. М., 1974. С. 116.
 81. *Торчинов Е.А.* Религии мира. С. 32.
 82. Холотропический (от греч. holos – "целый", и trepein – "двигаться в направлении к чему-то") – означает "направленный к целостности". По С.Грофу, это слово подразумевает поле сознания без определенных границ, которое имеет неограниченный опытный доступ к различным аспектам реальности даже без посредства физических органов чувств.
 83. Хилотропический (от греч. hyle – "материя", и trepein – "двигаться в направлении к чему-то") – означает "ориентированный на материю". По С.Грофу, хилотропическое сознание подразумевает представление о себе как о физическом существе с четкими границами, в "рамках" физических органов чувств, которое живет в линейном времени в одной "объективной" реальности.

Заключение

1. *Берлин И.* Два понимания свободы // Берлин И. Философия свободы. Европа. М., 2001. С. 122-185.

Приложение

1. Это общество, для руководства которым был специально приглашен известный индолог и буддолог В.И.Рудой из Ленинградского отделения Института востоковедения АН СССР (ЛО ИВ АН), стало, по-видимому, существенной вехой в истории изучения восточной философии (главным образом индийской и китайской) в Ленинграде и Санкт-Петербурге. См.: [Пореш, 2002, с. 387].
2. См.: [Филос. ф-т СПбГУ, 1998]. С мая 1998 г. Евгений Алексеевич некоторое время исполнял обязанности заведующего этой кафедрой.
3. Кафедра создана по решению Ученого совета СПбГУ 30 ноября 1998 г. См.: [Филос. ф-т СПбГУ, 2000]. Кроме того, с января 1996 г. на философском факультете действует семинар "Восток: философия, религия, культура", объединяющий в стенах этого учреждения ученых, занимающихся различными аспектами культур стран Востока. Евгений Алексеевич руководил работой этого семинара вместе с К.Ю.Солониным, китаистом-буддологом и тангутоведом, в настоящее время возглавляющим основанную Евгением Алексеевичем кафедру. См.: [Солонин, 1998; Т, 2001-IV].
4. Об одном из этих планов – международном проекте изучения текста "Дао цзяо и шу" ("Рукоять смысла даосского учения"), в котором Евгений Алексеевич планировал принять участие, упоминает С.В.Филонов. См.: [Филонов, 2004, с. 174].
5. Евгений Алексеевич принимал участие в следующих международных конференциях: 1990 г. – Международная научно-исследовательская конференция по философским идеям Фэн Юланя (Пекин); 1993 г. – XXXIV Конгресс азиатских и североафриканских исследований (Гонконг); 1994 г. – Международная конференция "Китайское мышление и философия" (Париж); 1997 г. – XII Всемирный конгресс еврейских исследований (Иерусалим); 1998 г. – VIII Международная конференция по истории науки в Китае (Берлин); 1999 г. – II Международная академическая конференция, посвященная Сюань-цзану (Тунчуань); IX Международная конференция по истории науки в Китае (Сингапур).
6. Жизни и научным трудам Евгения Алексеевича посвящены следующие публикации: [Абросимов, 2001; Воробьева, 2004; Кий, 2004-I, с. 4-7; 2004-II; Киктенко, 2004; Смирнов, Тульпе, 2004; Т, 2002-I; 2003-II; Shapiro, Soidla]. Статьи о нем помещены в энциклопедических изданиях "Китайская философия" [КФЭС, 1994, с. 327], "Фи-

- лософы России" [Алексеев, 2002, с. 798-799] и в "Биобиблиографическом словаре отечественных востоковедов" [Милибанд, 1995, кн. II, с. 500]. Вполне вероятно, что в ближайшем будущем этот список будет расширен за счет новых публикаций об этом ученом.
7. Список научных и учебно-методических трудов Е.А.Торчинова см.: [Кий, 2004-I, с. 7-17]. С некоторыми дополнениями и уточнениями он был переиздан в первом выпуске "Торчиновских чтений" [Кий, 2004-III]. К сожалению, обе публикации изобилуют ошибками, допущенными по вине соответствующих издательств и редакторов: в первом случае искажены некоторые библиографические описания, а во втором оказалась неверной их порядковая нумерация, в результате чего перекрестные ссылки в списке, а также во вступительной статье [Кий, 2004-II], опубликованной в том же издании и имеющей отсылки к библиографическому перечню печатных работ Евгения Алексеевича, утратили всякий смысл. Автор-составитель надеется, что в самом скором времени этот список будет издан в подобающем виде.
 8. Рец.: [Solonin, 2001]. Следует отметить, что статьи в "Revue Bibliographique de Sinologie" не являются рецензиями в прямом смысле этого слова, поскольку они только лишь описывают научные труды, относящиеся к области китаистики, но, как правило, не дают критической оценки их содержания. Тем не менее здесь и далее эти статьи указываются как некие печатные отклики на работы Евгения Алексеевича.
 9. Работа над текстом "Баопу-цзы" была чрезвычайно значима для Евгения Алексеевича. Об этом можно судить хотя бы по тому, что название этого сочинения (в китайской иероглифике) было выбрано Евгением Алексеевичем для экслибриса его личной библиотеки. На экслибрисе изображен даосский мудрец верхом на буйволе (Лао-цзы, отправляющийся на Запад), а внизу лежит открытая книга с надписью "Баопу-цзы".
 10. Перевод трактата Чжан Бо-дуаня (без авторского предисловия) и избранные главы из "Баопу-цзы" (четвертая, одиннадцатая и шестнадцатая), предваренные общей вступительной статьей, были переизданы в книге под названием "Даосская алхимия". См.: [Т, 2001-I].
 11. В своем переводе Е.А. стремился представить этот памятник как поэтический текст, написанный ритмической прозой со стихотворными фрагментами, учитывая материалы мавандуйского манускрипта "Дао-Дэ цзина" (публикации найденного в 1993 г. в пров. Хубэй госяньского списка "Лао-цзы" на тот момент еще не были доступны переводчику). Кроме того, в толковании этого текста Е.А. опирался не только на классическую, но и на позднюю эзотерическую и алхимическую комментаторскую традицию.
 12. См.: [Т, 2001-II, с. 11-136]. В этом разделе (полностью или частично) представлены переводы "Дао-Дэ цзина", "Баопу-цзы", "Инь-фу цзина", "Гуань Инь-цзы", "Тай пин гуан цзи", оды Цзя И (201-169 до н.э.) "Птица смерти" ("Сяо фу") и "Оды о восхождении на гору Тяньтайшань" ("Ю Тяньтайшань фу") Сунь Чо (314-371).
 13. Кит. "Божо боломидо синь цзин". См.: [Т, 1993-I; 2000, с. 231-234; 2002-III, с. 113-115].
 14. Кит. "Цзиньган божо боломи цзин". См.: [Т, 1986; 1994-I; 1999-II; 2000, с. 234-251].
 15. Учение о Татхагатагарбхе не имеет фигурирующего в традиции названия, но не может быть сведено ни к мадхьямаке, ни к йогачаре. Евгений Алексеевич рассматривал эту доктрину как особое течение, которое стало складываться во вполне самостоятельную школу индийского буддизма, однако этот процесс в силу ряда причин оказался незавершенным. Подробнее см.: [Т, 2000, с. 109-117, 168-207]. О взглядах Евгения Алексеевича на рецепцию индийского буддизма в Китае и Тибете см. также: [Т, 1997-I].
 16. Рец.: [Javary, 1999].
 17. "Трактат о пробуждении веры в Махаяну", "О началах человека" и "Трактат об основах совершенствования сознания" в 2001 г. были изданы отдельной книгой, озаглавленной "Философия китайского буддизма" [Т, 2001-V].

18. "Чаньские беседы", четыре тома которых объединены в этом переводе, содержат двести чаньских историй. Первые сто из них переведены Евгением Алексеевичем, остальные – К.Ю.Солониным.
19. Об этом новом направлении китайского буддизма см., например: [Jones, 1999, p. 185-198].
20. Рец.: [Терентьев, 2001; Pang, 2001].
21. Рец.: [Rodel, 1998].
22. По замыслу Евгения Алексеевича, книга "Религии мира" должна была стать первой частью трехтомного труда, из которого он успел написать лишь первые два (вторая часть – "Пути философии Востока и Запада в XX веке: познание запредельного" – подготовлена к печати издательством "Петербургское Востоковедение" уже после смерти автора). Подробнее о религиозно-философских исследованиях Евгения Алексеевича см.: [Абросимов, 2001; Смирнов, Тульпе, 2004].